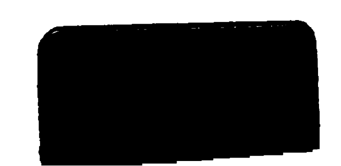
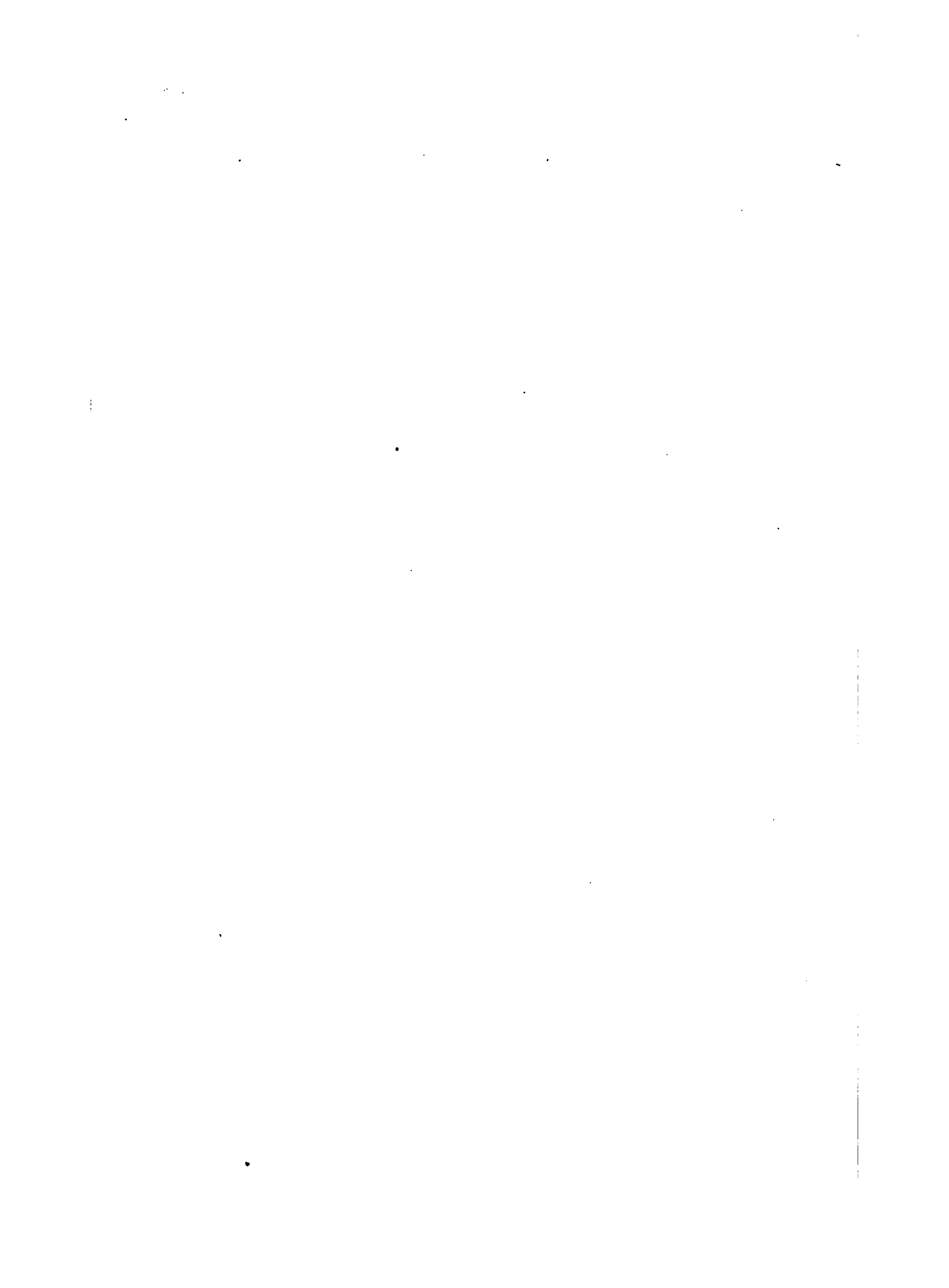
U67

Uphues

Die Definition des Satzes.





DIE
DEFINITION DES SATZES.

NACH DEN

PLATONISCHEN DIALOGEN

KRATYLUS, THEAETET, SOPHISTES.

VON

DR. KARL UPHUES,
PROFESSOR AM GYMNASIUM ZU AARAU.

LANDSBERG a/W.
HERMANN SCHÖNROCK'S VERLAG.
1882.

Einleitung.

Zweimal erklärt Platon im Kratylus, einmal im Theaetet, einmal im Sophistes den λόγος als die Verbindung von ὄνομα und ῥῆμα. Auf den so erklärten λόγος führt er dann einmal im Theaetet und einmal im Sophistes die διάνοια zurück. Die Erklärung dieser und aller mit ihnen zusammenhängenden Stellen des Kratylus, Theaetet und Sophistes bildet den Inhalt der folgenden Schrift. Sie zerfällt in drei unabhängig von einander geführte Untersuchungen mit den Überschriften: Ὄνομα und Ῥῆμα im Kratylus; Ὄνομα und Ῥῆμα im Theaetet; Ὄνομα und Ῥῆμα im Sophistes.

Als sichere Ergebnisse dieser Untersuchungen können wir die folgenden bezeichnen: 1. Platon hat unzweifelhaft unter dem ὄνομα und ῥῆμα, aus denen er den λόγος bestehen lässt, dasselbe verstanden, was wir unter Substantiv und Verbum verstehen, obgleich er sie nicht grammatisch nach ihren Endungen als verschiedene Wortarten oder Redeteile, sondern nur nach ihren Funktionen im Satze unterschied. Ὄνομα und ῥῆμα haben für Platon an den Stellen, wo er aus ihnen den λόγος zusammensetzt, nicht die Bedeutung von Subjekt und Prädikat. 2. Platon hat die διάνοια mit dem λόγος nicht bloss in Parallele gestellt, sondern erstere auf letzteren zurückgeführt und ausdrücklich mit dem letzteren identifiziert. An den Stellen, wo dies geschieht, bedeutet ihm δόξα nicht Meinung oder Ansicht, sondern Urteil.

Veranlasst wurde meine Schrift durch die Rezension meines Anfang dieses Jahres veröffentlichten Werkes: Das Wesen des Denkens nach Platon, von einem Herrn Ebbinghaus, Privatdozenten an der Berliner Universität, welche am 21. Mai dieses Jahres in der Nummer 21 der Deutschen Litteraturzeitung

von **Max Roediger** erschien. Die Rezension beginnt mit folgenden Sätzen: „Das Denken ist nach dem Verfasser identisch mit dem Sprechen. Jenes ist ein Verbinden von Vorstellungen in einem einheitlichen Bewusstsein zum Urteil, dieses eine Verbindung von Substantiv und Verbum zum Satze. Urteil und Satz entsprechen sich u. s. w.“ Ich bin ganz einverstanden, wenn der Herr Privatdozent **Ebbinghaus** mit Rücksicht hierauf sagt: „Das Abenteuerliche der logischen Taschenspielereien werde nur noch überboten von der Dürftigkeit der etwa zu Grunde liegenden Gedanken“. In der That, wenn man die behauptete Identität mit dem Versuche einer Parallelisierung beweist, so ist das eine logische Taschenspielerei, und der etwa der Behauptung zu Grunde liegende Gedanke wird so dürftig, dass er sich auf nichts reduziert. Leider aber kommt die logische Taschenspielerei und die Dürftigkeit der Gedanken nicht auf Rechnung meiner Schrift, wie sich jeder Primaner mit Leichtigkeit überzeugen kann, sondern auf Rechnung des Referates des Herrn Privatdozenten. Erst acht Tage nach dem Erscheinen dieser Rezension kam sie mir zu Gesicht. Ich war mit einer Arbeit über den Kratylus beschäftigt. Da Herr **Ebbinghaus** auch meine Erklärung des *ῥῆμα* als Verbum und der *δόξα* als Urteil angriff, schickte ich eine kurze Erwiderung, bloss diese beiden Punkte betreffend, der **Litteraturzeitung** ein, welche mit der Antwort des Herrn **Ebbinghaus** in Nummer 25 erschien. Herr **Ebbinghaus** beruft sich, wie früher auf **Schleiermacher**, jetzt zudem auch auf **Peipers** und zweimal — auf sein Nichtverstehen. **Schleiermacher** und **Peipers** kenne ich einigermassen. Das Nichtverstehen des Herrn **Ebbinghaus** ist mir auch nicht gerade unbegreiflich. Sachliche Anhaltspunkte bot mir somit seine Antwort so wenig wie seine Rezension. Trotzdem entschloss ich mich, angeregt durch die Rezension des Herrn **Ebbinghaus** — und für diese Anregung danke ich ihm bestens — meine seit langer Zeit gesammelten und durch die jüngsten Erscheinungen kompletierten Materialien über die Frage nach der Bedeutung des *ῥῆμα* und der *δόξα* im Kratylus, Theaetet und Sophistes zu einem besonderen Werke zu verarbeiten. So entstand meine Schrift. Was Herrn **Ebbinghaus** angeht, so hat er ganz offenbar die Identifizierung von Denken und Sprechen mit der Parallelisierung verwechselt und gar nicht einmal gemerkt, dass ich die so gewöhnliche Parallelisierung beider bekämpfe. Das ist der Grund, warum er „trotz redlichen und ehrlichen Bemühens in meinen Ausführungen

nichts gefunden hat, was für ihre Kenntnisnahme entschädigte". Es wird ihm auch mit meiner neuen Schrift nicht anders ergehen. Warum sich also nicht lieber die Mühe einer Rezension derselben, die ihm nichts nutzt und mir nichts — schadet, ersparen?

Um Missverständnissen vorzubeugen, bemerke ich ausdrücklich, dass ich nur davon rede, was auf der Sprachstufe, auf welcher Platon stand und das Denken handhabte — und unsere Sprachstufe ist, was die hier in Betracht kommenden Fragen angeht genau dieselbe — möglich war. Was also auf einer früheren und anderen Sprachstufe dem entsprechen mag, was Platon auf der seinigen und wir auf der unsrigen einen Satz oder ein Urteil nennen, das ist hier von vornherein von der Betrachtung ausgeschlossen. Es sollte sich das eigentlich von selbst verstehen, da es sich für mich ja nur um eine genaue Erklärung der Platonischen Gedanken handelt. Ich betrachte den Kratylus, Theaetet und Sophistes als echte und unmittelbar einander folgende Werke Platons. Den Beweis für ihre Echtheit und Aufeinanderfolge werde ich in einem besonderen diesen Dialogen gewidmeten Werke erbringen. Übrigens sind die hier über den Kratylus, Theaetet und Sophistes angestellten Untersuchungen völlig unabhängig von einander und haben die Aufeinanderfolge der Dialoge in keiner Weise zu ihrer Voraussetzung.

Benutzt habe ich folgende Werke:

Schanz, Platonis opera. Vol. II. Fasc. prior und posterior. Cratylus et Theaetetus. Tauchnitz. Lipsiae 1880.

Stallbaum, Platonis opera. Gothae et Erfordiae. Vol. V. Sect. II. Cratylus. 1835. Vol. VIII. Sect. I. Theaetetus. 1839. Vol. VIII. Sect. II. Sophista. 1840.

Wohlrab, Platonis Theaetetus. Lipsiae. Teubner. 1859.

Ast, Platonis opera. Lipsiae. Tom. II. 1820 und Tom. III. 1821.

Ast, Lexicon Platonicum. Vol. I. 1835. Vol. II. 1836. Vol. III. 1838.

Schleiermacher, Platons Werke II, 2. Dritte Auflage. Berlin 1857. II, 1. Dritte Auflage. Berlin 1856.

Müller-Steinhart, Platons sämtliche Werke. Zweiter Band. Leipzig 1851. Dritter Band. Leipzig 1852.

Michelis, Philosophie Platons. Erste Abtheilung. Münster 1859.

Michelis, Philosophie des Bewusstseins. Bonn 1877.

Zeller, Philosophie der Griechen II, 1. Dritte Auflage. Leipzig 1875.

Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Berlin 1863.

Deuschle, Die Platonische Sprachphilosophie. Marburg 1852.

Theodor Benfey, Über die Aufgabe des Platonischen Dialogs Kratylus. Göttingen. 1866.

Hayduck, De Cratyli Platonici fine et consilio. Vratislaviae 1868.

Hermann Schmidt, Platos Kratylus. Halle 1869.

Dreykorn, Der Kratylus, ein Dialog Platons. Programmabhandlung. Zweibrücken 1869.

Bonitz, Platonische Studien. Zweite Auflage. Berlin 1875.

Hermann Schmidt, Kritischer Kommentar zu Platons Theaetet. Fleckeisens Jahrbücher für klassische Philologie. Neunter Supplementband. 1877—1878.

Hermann Schmidt, Exegetischer Kommentar zu Platons Theaetet. Fleckeisens Jahrbücher für klassische Philologie. Zwölfter Supplementband. 1880.

Deussen, Commentatio de Platonis Sophista. Bonnae 1869.

Panck, Gliederung und Inhalt des Platonischen Sophistes. Gymnasialprogramm. Stralsund 1875.

Aarau, 8. Juli 1881.

Dr. Karl Uphues.

ONOMA und *PHMA* im Platonischen Kratylus.

Benfey (Über die Aufgabe des Platonischen Dialogs Kratylus. Göttingen 1866) beginnt seinen vortrefflichen Exkurs über die Bedeutung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* im Kratylus S. 139 mit den Worten: „Über *ὄνομα* habe ich nur wenig zu bemerken. Es ist so ziemlich allgemein angenommen, dass es im Kratylus alle Wörter bezeichnet, keineswegs wie z. B. Soph. 261 E die Nomina im Gegensatz zu den Verben. Diese Annahme ist unzweifelhaft richtig, und man sollte meinen, dass, wer nur einige Seiten des Kratylus gelesen, nicht an ihr zweifeln kann. Dennoch nimmt Schaarschmidt (Rhein. Mus. für Phil. 1865 XX, 3, 342) an, dass es nur Nennwort bezeichne, und es ist darum dienlich, jene umfassende Bedeutung vor zukünftigen Angriffen zu sichern." Es mag gewagt scheinen, dieser so zuversichtlich ausgesprochenen Meinung des berühmten Sprachforschers und gründlichen Kenners des Kratylus seine Zustimmung zu versagen, trotzdem lässt mir die wiederholte Überlegung und Betrachtung der bezüglichen Stellen des Kratylus keine Wahl. Allerdings muss ich Benfey in seinem Widerspruche gegen Schaarschmidt, sofern der letztere das *ὄνομα* des Kratylus auf das Nennwort einschränken will, beistimmen. Aber ich bestreite, dass das *ὄνομα* jedes Wort bezeichne, auch die Partikeln, wie Benfey will. Nach meiner Überzeugung hat *ὄνομα* im Kratylus die ganz bestimmte Bedeutung "Benennung" und nur diese Bedeutung. Das heisst aber etwas ganz anderes, als wenn wir unter *ὄνομα* Wort an sich verstehen. Benennungen sind nicht bloss die Substantive, auch die Adjektive, die Verben, die Zahlwörter, ja auch die Adverbien, sofern sie die Eigenschaften gewisser Thätigkeiten, sofern sie die

Zeit- und Raumverhältnisse bezeichnen, sind Benennungen. Ein Wort ist überhaupt Benennung, sofern es etwas Wirkliches oder als wirklich Gedachtes, sei dies nun ein Ding oder etwas an einem Ding, bezeichnet. Das ist aber nicht bei allen Wörtern der Fall, nicht alle Wörter sind Bezeichnungen eines Wirklichen. Zwar giebt es kein Wort, das nicht eine Bedeutung, einen Sinn hätte, ein Wort ohne Bedeutung, ohne Sinn wäre kein Wort, sondern ein leerer Schall; aber diese Bedeutung, dieser Sinn braucht nicht immer etwas Wirkliches oder als wirklich Gedachtes zu sein und ist es bei den Partikeln in der That nicht. Ich behaupte also, dass das Wort *ὄνομα* im Kratylus nur die Bedeutung „Benennung" hat. Das werde ich zu beweisen haben.

Benfey beruft sich zum Beweise für seine Meinung auf Kratylus 385 B C. *Σωκρ. Ὁ λόγος δ' ἐστὶν ὁ ἀληθὴς πότερον ὅλος μὲν ἀληθής, τὰ μόρια δ' αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ; Ἑρμογ. Οὐκ ἀλλὰ καὶ τὰ μόρια. Σωκρ. Πότερον τὰ μὲν μεγάλα μόρια ἀληθῆ, τὰ δὲ σμικρὰ οὔ· ἢ πάντα; Ἑρμογ. Πάντα, οἶμαι ἔγωγε. Σωκρ. Ἔστιν οὖν ὅ τι λέγεις λόγου σμικρότερον μόριον ἄλλο ἢ ὄνομα; Ἑρμογ. Οὐκ ἀλλὰ τοῦτο σμικρότατον.* („Sokr. Die wahre Rede ist die ganz wahr, ihre Teile aber nicht wahr? Hermog. Nein, sondern auch ihre Teile. Sokr. Sind etwa nur die grösseren Teile wahr, die kleineren aber nicht? oder alle? Hermog. Alle, glaube ich wenigstens. Sokr. Ist es dir nun möglich, einen anderen kleineren Teil einer Rede zu nennen als *ὄνομα* [Schleiermacher, Benfey übersetzen Wort, Müller Benennung]? Hermog. Nein dieses ist der kleinste.") „Bezeichnet *ὄνομα*", so schliesst Benfey, „alle kleinsten Teile eines Satzes, so bezeichnet es natürlich auch Pronomina, Zahlwörter, Verba, Partikeln u. s. w., sämtliche Wörter." Um diese Stelle zu verstehen, müssen wir dasjenige, was ihr unmittelbar vorhergeht und folgt, hinzunehmen. Folgende Sätze gehen unserer Stelle unmittelbar vorher: *Σωκρ. Οὐκοῦν εἴη ἂν λόγος ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής; Ἑρμογ. Πάνυ γε. Σωκρ. Ἆρ' οὖν οὗτος ὃς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὃς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής; Ἑρμογ. Ναί. Σωκρ. Ἔστιν ἄρα τοῦτο λόγῳ λέγειν τὰ ὄντα τε καὶ μή; Ἑρμογ. Πάνυ γε.* („Sokr. Also wäre eine Rede falsch, die andere wahr? Hermog. Gewiss. Sokr. Ist nun nicht diejenige, welche von den Dingen aussagt, wie sie sind, wahr; die hingegen, welche aussagt, wie sie nicht sind, falsch? Hermog. Ja. Sokr. Also kann man doch durch eine Rede das Seiende und das Nichtseiende sagen? Hermog. Allerdings.") Aus diesen unserer Stelle vorhergehenden Sätzen ergibt sich, was

Platon unter Wahrheit und Falschheit der Rede versteht. Er versteht darunter die Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung der Rede mit dem Seienden. Folgende Sätze schliessen sich unmittelbar an unsere Stelle an. *Σωκρ. Καὶ τὸ ὄνομα ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται; Ἑρμογ. Ναί. Σωκρ. Ἀληθές γε ὥς φῄς. Ἑρμογ. Ναί. Σωκρ. Τὸ δὲ τοῦ ψευδοῦς μόριον οὐ ψεῦδος; Ἑρμογ. Φημί. Σωκρ. Ἔστιν ἄρα ὄνομα ψεῦδος καὶ ἀληθὲς λέγειν εἴπερ καὶ λόγον; Ἑρμογ. Πῶς γὰρ οὔ;* („Sokr. Also auch das *ὄνομα* [Schleiermacher: Wort, Müller: Benennung] das der wahren Rede wird gesagt? Hermog. Ja. Sokr. Als ein wahres, wie du sagst. Hermog. Ja. Sokr. Der Teil einer falschen Rede aber ist der nicht falsch? Hermog. Ich behaupte es. Sokr. Also kann man wahre und falsche *ὀνόματα* sagen, wenn auch Reden. Hermog. Wie sollte man nicht?") Diese an unsere Stelle sich unmittelbar anschliessenden Sätze zeigen deutlich, worauf die ganze Erörterung abzielt. Platon will beweisen, dass es wahre und falsche *ὀνόματα* gibt. Darum lässt er sich in dem unserer Stelle Vorhergehenden das Zugeständnis machen, dass es wahre und falsche Reden giebt, sodann stellt er in unserer Stelle selbst das *ὄνομα* als kleinsten Teil der Rede heraus. So ist er von der Rede auf das *ὄνομα* als Teil derselben gekommen, hat das *ὄνομα* aus der Rede herausgelöst und für sich hingestellt, und es ist nun seine Aufgabe zu zeigen, dass vom *ὄνομα* für sich allein genommen dasselbe gilt, was von der Rede, nämlich, dass es wahr und falsch sein kann. In dem ersten an unsere Stelle sich anschliessenden Satze handelt es sich darum gar nicht mehr um das *ὄνομα* als Teil der Rede, sondern gerade um das *ὄνομα* für sich allein genommen. Das *λέγεται* ist darum auch gar nicht, wie Haindorf und mit ihm der jüngste Erklärer des Kratylus Hermann Schmidt (Platons Kratylus im Zusammenhang dargestellt. Halle 1869) S. 16 will, im Sinne des vorangehenden *λόγῳ λέγειν* (durch eine Rede sagen, wie ich übersetze; durch eine Rede aussagen, wie Schleiermacher und Hermann Schmidt wollen) zu nehmen; vielmehr ganz im Sinne des *λέγειν ὄνομα ψεῦδος καὶ ἀληθές* ein einzelnes falsches oder wahres Wort sagen, in dem vorletzten Satze, den wir an unsere Stelle angeschlossen haben. Falsch ist darum die Übersetzung dieses Satzes bei Müller: „So gehört also auch die Benennung der richtigen Rede an"; falsch auch die Übersetzung Schleiermachers: „Also auch das Wort in einer wahren Rede wird gesagt." Falsch auch die Übersetzung Hermann Schmidts

„Auch das Wort also der wahren Rede wird ausgesagt, d. h. gehört zu dem, was ausgesagt wird,“ sofern Hermann Schmidt eben will, dass *λέγεται* im Sinne von *λόγῳ λέγεται* genommen wird und unter dem Aussagen nicht ein Sagen des Wortes für sich allein, sondern in der wahren Rede versteht. Nein darauf kommt es an, dass das *ὄνομα* für sich allein gesagt wird, und erst nachdem dies konstatiert ist, kann gefolgert werden, dass es wahr oder falsch ist, nämlich für sich allein wahr oder falsch ist; denn dieses letztere zu erweisen ist Platons Absicht. Man kann die *ὀνόματα* der wahren und falschen Rede für sich allein als wahre und falsche sagen, man kann also wahre und falsche *ὀνόματα* sagen, es giebt also wahre und falsche *ὀνόματα*: das ist es, was Platon in seiner Erörterung darthun will und nach dem Gange derselben einzig darthun kann.

Aber kann man denn von der Wahrheit oder Falschheit der Rede auf die Wahrheit oder Falschheit ihrer Teile, jeden für sich genommen, hinüberschliessen, oder muss nicht vielmehr ein solcher Schluss durchaus als ein Fehlschluss bezeichnet werden? Von Wahrheit und Falschheit kann doch nur bei Aussagen und Urteilen geredet werden, die Bestandteile der Aussagen und Urteile, die Wörter, sind doch weder wahr noch falsch. Von dieser Ansicht ausgehend hat schon Überweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften. Wien 1861) S. 175 in Aristoteles de anim. III, 6 und de interpr. 1, 4 und 5 eine Berichtigung unserer Stelle finden wollen; Schaarschmidt (Rhein. Mus. f. Philologie N. T. XX. 1865 S. 231—356) S. 332—333 hält gar eine Darlegung, wie sie unsere Stelle bietet, für Platons unwürdig und findet darin einen Grund mehr für die Unechtheit des Kratylus. Steinthal (Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern. Berlin 1863) findet S. 86 den Schluss von der wahren oder falschen Rede auf das wahre oder falsche *ὄνομα* „in jedem Falle falsch und leichtfertig“. Anscheinend glücklich macht Hermann Schmidt S. 16 geltend, dass Sokrates nach den vorangegangenen Sätzen nur habe sagen können: „Wenn eine Aussage wahr oder falsch ist, dann muss jedes einzelne Wort als Teil oder Glied des Satzes wahr oder falsch sein“. Und das habe seine vollkommene Richtigkeit. In dem falschen Satze: „Der Mensch ist vernunftlos“, sei auch jedes einzelne Wort falsch; „der Mensch“ statt „das Tier“, „ist“ statt „ist nicht“, „vernunftlos“ statt „vernünftig“, und in dem wahren Satz dagegen: „Der Mensch ist ver-

nünftig“ sei auch jedes Wort wieder wahr. Nur als Glied des wahren Satzes sei das *ὄνομα* wahr, als Glied des falschen Satzes falsch. Damit stimme dann, dass in dem unserer Stelle unmittelbar folgenden Satze *Καὶ τὸ ὄνομα ἄρα τὸ τοῦ ἀληθοῦς λόγου λέγεται* das *λέγεται* im Sinne von *λόγῳ λέγειν* gesagt werde: „Auch das Wort also der wahren Rede wird ausgesagt d. h. gehört zu dem was ausgesagt wird“ nämlich *λόγῳ*, in der Rede. Ich habe den einzig möglichen Sinn dieses Satzes bereits darzulegen gesucht. Indes wenn die vorangehende Erörterung Hermann Schmidts richtig wäre, so wäre meine Darlegung über den Sinn dieses Satzes hinfällig, und wir müssten uns der Erklärung, die Schmidt von ihm giebt, anschliessen. Die vorangehende Erörterung Schmidts ist indes nicht richtig, wie schon Dreykorn in seiner sehr gründlichen, hauptsächlich gegen Schaarschmidt gerichteten Programmabhandlung (Der Kratylus, ein Dialog Platons. Zweibrücken 1869) dargethan hat. „In einem logisch falschen Urteil“, so sagt Dreykorn S. 21, „über den Menschen ist nicht das Wort Mensch an sich falsch, sondern wird es erst dadurch, dass über dasselbe eine Aussage ergeht, welche für diesen Begriff nicht richtig ist“. Auch als Glieder eines falschen Satzes sind die einzelnen Wörter nicht für sich falsch, sie werden es nur, wenn man künstlich mit ihnen einen Gegensatz verbindet, „Mensch“ „Tier“, „ist“ „nicht ist“, „unvernünftig“ „vernünftig“, wie Schmidt es thut, und sie mit diesen Gegensätzen in Urteilen unb Aussagen identifiziert. Und auch in diesem Falle sind nicht die einzelnen Wörter als Glieder der Urteile und Aussagen falsch, sondern nur die ganzen Aussagen. Das einzelne Wort, mag man es als Glied des Satzes oder für sich allein nehmen, hat seinen Sinn und seine Bedeutung, aber man kann bei ihm weder von Wahrheit noch von Falschheit reden, Wahrheit und Falschheit kommt nur den Sätzen, den Aussagen und Urteilen zu.

Aber dann scheint ja in der That die ganze Darlegung Platons unhaltbar und der Schluss von der Wahrheit und Falschheit der Rede auf die Wahrheit und Falschheit der *ὀνόματα* ein reiner, Platons unwürdiger, Fehlschluss zu sein. So hätte man allenfalls denken können, wenn man mit Schaarschmidt (Die Sammlung der Platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten untersucht. Bonn 1866) die Unechtheit des Kratylus behaupten wollte. Nachdem aber durch die herrlichen, schon citierten Arbeiten Benfeys, Hermann Schmidts und endlich Dreykorns die

Echtheit des Kratylus über alle Zweifel erhoben ist, müssen wir uns nach einer anderen Erklärung der Stichhaltigkeit und Beweiskraft unserer Stelle umsehen. Und diese bietet sich uns in der That, wenn wir eine andere Stelle des Kratylus zur Erklärung dieser Stelle heranziehen. Es ist die Stelle 430 A—D. *Σωκρ. Ἆρ' οὐκ ἄλλο μὲν ἂν φαίης τὸ ὄνομα εἶναι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο, οὗ τὸ ὄνομά ἐστιν; Κρ. Ἔγωγε. Σωκρ. Οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος; Κρ. Πάντων μάλιστα. Σωκρ. Οὐκοῦν καὶ τὰ ζωγραφήματα τρόπον τινὰ ἄλλον λέγεις μιμήματα εἶναι πραγμάτων τινῶν; Κρ. Ναί. Σωκρ. Φέρε δή· ἴσως γὰρ ἐγὼ οὐ μανθάνω, ἅττα ποτ' ἔστιν ἃ λέγεις, σὺ δὲ ταχ' ἂν ὀρθῶς λέγοις· ἔστι διανεῖμαι καὶ προςενεγκεῖν ταῦτα ἀμφότερα τὰ μιμήματα, τά τε ζωγραφήματα κἀκεῖνα τὰ ὀνόματα, τοῖς πράγμασιν ὧν μιμήματά ἐστιν ἢ οὔ; Κρ. Ἔστιν. Σωκρ. Πρῶτον μὲν δὴ σκόπει τόδε· ἆρ' ἄν τις τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς εἰκόνα τῷ ἀνδρὶ ἀποδοίη, τὴν δὲ τῆς γυναικὸς τῇ γυναικί, καὶ τἆλλα οὕτως; Κρ. Πάνυ μὲν οὖν. Σωκρ. Οὐκοῦν καὶ τοὐναντίον τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς τῇ γυναικί, τὴν δὲ τῆς γυναικὸς τῷ ἀνδρί; Κρ. Ἔστι καὶ ταῦτα. Σωκρ. Ἆρ' οὖν αὗται αἱ διανομαὶ ἀμφότεραι ὀρθαί, ἢ ἡ ἑτέρα; Κρ. Ἡ ἑτέρα. Σωκρ. Ἣ ἂν ἑκάστῳ οἶμαι τὸ προσῆκόν τε καὶ τὸ ὅμοιον ἀποδιδῷ. Κρ. Ἔμοιγε δοκεῖ. Σωκρ. Ἵνα τοίνυν μὴ μαχώμεθα ἐν τοῖς λόγοις ἐγώ τε καὶ σύ, φίλοι ὄντες, ἀπόδεξαί μου, ὃ λέγω. τὴν τοιαύτην γάρ, ὦ ἑταῖρε, καλῶ ἔγωγε διανομὴν ἐπ' ἀμφοτέροις μὲν τοῖς μιμήμασιν, τοῖς τε ζῴοις καὶ τοῖς ὀνόμασιν, ὀρθήν, ἐπὶ δέ τοῖς ὀνόμασιν πρὸς τῷ ὀρθὴν καὶ ἀληθῆ. τὴν δὲ ἑτέραν, τὴν τοῦ ἀνομοίου δόσιν τε καὶ ἐπιφοράν, οὐκ ὀρθὴν καὶ ψευδῆ, ὅταν ἐπ' ὀνόμασιν ᾖ.* („Sokr. Würdest du nicht sagen, ein anderes sei das *ὄνομα* [Schleiermacher: Wort, Müller: Benennung], ein anderes das, dessen *ὄνομα* [Schleiermacher Name] es ist. Kr. Ja. Sokr. Auch räumst du ein, das *ὄνομα* sei eine gewisse Nachahmung des Dinges? Kr. So vor allem. Sokr. Sagst du nicht auch, dass die Gemälde auf eine gewisse andere Art Nachahmungen gewisser Dinge sind. Kr. Ja. Sokr. Wohlan also. Vielleicht nämlich verstehe ich nicht, was das ist, was du sagst; du aber magst vielleicht recht haben. Kann man wohl diese beiden Nachahmungen, sowohl die Bilder als auch jene *ὀνόματα*, auf die Dinge, deren Nachahmungen sie sind, verteilen und beziehen? Kr. Das ist möglich. Sokr. Zuerst erwäge dieses. Könnte einer das Bild des Mannes dem Manne geben, das Bild des Weibes dem Weibe und so im übrigen? Kr. Allerdings. Sokr. Nicht auch umgekehrt das des Mannes dem Weibe und das des Weibes dem Manne? Kr. Auch

das ist möglich. Sokr. Sind nun diese Verteilungen beide richtig oder nur die eine von beiden? Kr. Die eine von beiden. Sokr. Die, welche jedem das ihm Zukommende und Ähnliche erteilt. Kr. Mir wenigstens scheint es. Sokr. Damit nun ich und du, die wir Freunde sind, bei unseren Untersuchungen nicht miteinander streiten, so nimm an, was ich sage. Eine solche Verteilung nämlich beider Nachahmungen, sowohl der Bilder, als der *ὀνόματα* [Schleiermacher: Wörter, Müller: Benennungen] nenne ich recht, die der *ὀνόματα* zudem auch wahr; die andere aber, welche Unähnliches gibt und hinzuträgt, unrichtig und falsch, wenn sie mit *ὀνόματα* stattfindet".) Nach dieser Stelle steht nach der Meinung Platons jedes *ὄνομα* in Beziehung zu einem Wirklichen, wie das Bild in Beziehung zu der durch dasselbe dargestellten Sache steht. Dieses Wirkliche wird ausdrücklich als etwas von dem *ὄνομα* Verschiedenes bezeichnet. Dieses Wirkliche ist darum keineswegs dasselbe mit dem Sinn und der Bedeutung des Wortes, welcher den Laut erst zum Worte macht und darum vom Worte selbst nicht verschieden sein kann; vielmehr das Wort selbst als Verbindung von Laut und Sinn heisst *ὄνομα*, sofern es zu einem von ihm verschiedenen Wirklichen in Beziehung steht. Nicht jedes *ὄνομα* ferner entspricht jedem Wirklichen, sondern das eine diesem, das andere einem anderen, und das *ὄνομα* ist wahr, wenn es auf das entsprechende, falsch, wenn es auf das nicht entsprechende Wirkliche bezogen wird. Das *ὄνομα* ist mit anderen Worten ein abgekürztes, durch ein einziges Wort ausgedrücktes Urteil, und das ist der Grund, warum man auch von wahren und falschen *ὀνόματα* reden kann, trotzdem Wahrheit und Falschheit nie in einzelnen Worten als solchen, sondern nur in Urteilen, Aussagen gefunden werden kann. Verstehen wir so mit Platon unter *ὄνομα* ein abgekürztes Urteil, so schwinden die Bedenken gegen seine Darlegung; wie die ganze Rede wahr oder falsch sein kann, so können auch die Bestandteile der Rede, die *ὀνόματα* für sich allein genommen, wahr oder falsch sein, da sie eben als solche *ὀνόματα* von einem Wirklichen sind, ihrer Natur nach auf ein Wirkliches bezogen werden und demnach wahr heissen müssen, wenn sie auf das Wirkliche bezogen werden, dem sie zukommen, falsch hingegen, wenn sie auf das Wirkliche bezogen werden, dem sie nicht zukommen. Dass *ὄνομα* in der zuletzt behandelten Stelle 430 A—D im Sinne von abgekürztem Urteil genommen werden müsse, bemerkt auch Michelis (Die Philosophie Platons I. Münster 1859.) S. 155.

Susemihl sodann (Genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie. Leipzig 1855) fasst im Anschluss an Deuschle (Platonische Sprachphilosophie. Marburg 1852) auch an der zuerst behandelten Stelle 385 B C. *ὄνομα* im Sinne von abgekürztem Urteil. I. S. 147. Hermann Schmidt, S. 15, bekämpft freilich Susemihl. Er sagt: „Das Urteil, das in einem Satz ein einzelnes Wort über einen Gegenstand ausspricht (wie z. B. in dem Satze: Der Himmel ist blau, in dem Worte Himmel das Urteil enthalten ist: Dies Ding dort ist der Himmel) ist ja ganz unabhängig von dem in dem Satz selbst enthaltenen Urteile, mit dem doch Sokrates hier das einzelne Wort hinsichtlich des wahren und des falschen Urteils, das er ausspricht, in Verbindung bringt. Aber Hermann Schmidt hat unrecht. In dem Satze: Der Himmel ist blau, bezeichnet Himmel das Ding, das wir Himmel nennen, blau die Eigenschaft dieses Dinges, die wir blau nennen, diese Bezeichnungen gehören ganz notwendig zu dem Inhalte des Satzes: Der Himmel ist blau; und diese Bezeichnungen sind eben die abgekürzten Urtheile, welche die Worte Himmel und blau enthalten. Mit Recht hat darum Dreykorn S. 21 sich gegen Hermann Schmidt und für Susemihl erklärt. Wenn hingegen Susemihl S. 147 sagt: „Die Beweisführung, dass Richtigkeit und Unrichtigkeit der Rede auch die ihrer einzelnen Teile, der Benennungen, voraussetze, ist nicht buchstäblich zu nehmen, als ob notwendig jedes Wort einer falschen Aussage ein unrichtiges sein müsste, und als wenn man nicht vielmehr aus lauter richtigen Bezeichnungen dennoch eine falsche Aussage zusammensetzen könnte," so kann ich dem nur mit Einschränkung zustimmen. Zunächst ist es unwahr, dass man aus lauter richtigen, d. h. auf das entsprechende Wirkliche bezogenen Bezeichnungen ein falsches Urteil zusammensetzen könne; mindestens eine Bezeichnung muss dem Wirklichen, von dem die Rede ist, nicht zukommen, also nicht ein entsprechendes Wirkliches in dem gegebenen Falle haben, wenn das Urteil falsch sein soll. Hingegen beim wahren Urteil müssen alle Wörter, die Bezeichnungen von etwas Wirklichem sind, also alle *ὀνόματα*, ein entsprechendes Wirkliches haben, also wahr sein. Für das wahre Urteil gilt darum die Beweisführung Platons ohne alle Einschränkung. In dem Satze: Der kleine Knabe sang gestern hier schön, sind Adjektiv, Substantiv, Verbum und die drei Adverbien Bezeichnunden von etwas Wirklichem, also *ὀνόματα* im Platonischen Sinne. Soll der Satz wahr sein, so muss jedem dieser *ὀνόματα* in dem ge-

gebenen Falle ein Wirkliches entsprechen, jedes dieser *ὀνόματα* muss wahr sein; falsch wird der Satz indes schon, wenn nur einem dieser *ὀνόματα* in dem Falle, um den es sich handelt, kein Wirkliches entspricht. Susemihl unterscheidet offenbar nicht zwischen Sinn oder Bedeutung eines Wortes, die von jedem Worte unabtrennbar sind und den Laut erst zum Worte machen, und der Beziehung eines Wortes auf ein Wirkliches, die nach Platon nur den *ὀνόματα* eignet und bei der ein Fehlgreifen und Irren möglich ist. Sonst würde er nicht sagen können, dass aus lauter richtigen (d. h. doch wohl in der ihnen eigentümlichen Bedeutung genommenen) Bezeichnungen falsche Urteile zusammengesetzt werden könnten.

Nachdem wir nun ausführlich die von Benfey für seine Meinung, dass *ὄνομα* im Kratylus alle Wörter mit Einschluss der Partikeln bezeichne, angeführte Stelle 385 B C besprochen haben, können wir uns über die Bedeutung, die *ὄνομα* an dieser Stelle und weiterhin im ganzen Kratylus zukommt, kurz fassen. *Ὄνομα* bezeichnet an unserer Stelle nicht alle Wörter, insbesondere nicht die Partikeln, sondern nur diejenigen Wörter, welche Bezeichnungen von einem Wirklichen sind. Das geht 1. hervor aus der Einleitung zu unserer Stelle. In derselben ist von der Wahrheit und Falschheit der Rede als ihrer Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit dem Seienden die Sprache. Aus der Wahrheit und Falschheit der Rede in diesem Sinne wird die Wahrheit oder Falschhait der *ὀνόματα*, also ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem Seienden, hergeleitet. Also können unter den *ὀνόματα* nur solche Wörter verstanden werden, die Bezeichnungen von einem Wirklichen sind. Das zeigt 2. die Stelle selbst und das unmittelbar auf dieselbe Folgende. Die *ὀνόματα* sollen als wahre und falsche erwiesen werden. Von wahren und falschen *ὀνόματα* kann aber nur Rede sein, wenn unter den *ὀνόματα* abgekürzte Urteile, Bezeichnungen eines Seienden verstanden werden. Aber nicht bloss an unserer Stelle, im ganzen Kratylus ist die Bedeutung von *ὄνομα* keine andere. Im Kratylus nämlich handelt es sich vom Anfang bis zum Ende nicht bloss um Wörter, wie Benfey S. 34 will, sondern um Wörter als sei es willkürliche, sei es natürliche Zeichen der Dinge, also um Wörter als Bezeichnungen des Wirklichen, und dieser Gegenstand unseres Dialogs wird als *ὀρθότης ὀνομάτων* bezeichnet. Die *ὀνόματα* also, deren *ὀρθότης* in Frage kommt, sind nicht alle Wörter, sondern nur diejenigen, welche

Bezeichnungen des Wirklichen sind. Wir haben im Anfang unserer Erörterung die Wörter als Bezeichnungen des Wirklichen „Benennungen" genannt und bereits bemerkt, dass auch Verben, Adjektive, Adverbien, ja alle Wörter ausser den Partikeln zu denselben gerechnet werden müssen. Freilich, sobald wir die *ὀνόματα*, welche keine Substantiva sind, aus der Verbindung mit anderen Wörtern im Satze loslösen und als Benennungen von einem Wirklichen fassen, nehmen sie für uns substantivische Form an. Aus dem: Der Knabe singt, wird unter dieser Voraussetzung das Singen des Knaben. Eben darum haben alle von Benfey aus dem Kratylus als *ὀνόματα* angeführten Verben 424 A *ἰέναι*, 426 D *τὸ ῥεῖν*, 427 A *τὸ σείεσθαι*, 427 B *τὸ ὀλισθάνειν*, 421 C *τὸ ἰόν, τὸ ῥέον, τὸ δοῦν* substantivische Form. Über 425 A und 431 B ausführlich bei der Erörterung über das *Ῥῆμα*. Ausdrücklich wird von Michelis (S. 155) die Bedeutung Benennung für *ὄνομα* im Kratylus in Anspruch genommen und geltend gemacht. Auch Hermann Schmidt versteht S. 52 unter *ὄνομα* „den gemeinschaftlichen Namen für alle Wörter, insofern allen Gegenständen und Thätigkeiten durch sie Benennungen beigelegt werden." Dreykorn hingegen S. 26 sagt ungenau, Benfey habe nachgewiesen „*ὄνομα* sei hier Benennung" und gleich darauf „*ὄνομα* sei das Wort an sich." Nur das letztere hat Benfey nachweisen wollen, und das ist etwas anderes als das erstere. Der Grundfehler der von der meinigen abweichenden Erklärungen des *ὄνομα* im Kratylus besteht gerade in der Verwechselung von Wort überhaupt mit Wort als Benennung, und diesen Grundfehler scheint auch Dreykorn zu teilen.

Ich halte nunmehr meine Erklärung des *ὄνομα* im Kratylus für durchaus gesichert. Vielleicht erscheint aber diese Erklärung manchem als gar selbstverständlich und in keiner Weise einer solch ausgedehnten Erörterung bedürftig. Um die Bedeutung der gegebenen Erklärung ins rechte Licht zu setzen, füge ich deshalb noch ein Wort über den eigentlichen Gegenstand des Kratylus hinzu. Im Kratylus handelt es sich, wie zuerst Michelis mit Nachdruck hervorgehoben hat S. 154, gar nicht um Sprache, sondern lediglich um Benennung der Dinge. Das geht schon daraus hervor, dass, wie Steinthal S. 85 richtig bemerkt, bei der *ὀρθότης* nur das Verhältnis von Name (als sei es willkürliches, sei es natürliches Zeichen) und Ding zur Sprache kommt, dass ferner, wie ebenfalls Steinthal S. 87 und S. 135 bemerkt, nur vom Sagen (*λέγειν*) der Dinge die Rede ist 387 B und C. Allerdings wird 387 C

das Benennen als ein Teil der Rede (*λέγειν*) bezeichnet, aber es wird sofort hinzugefügt: *Οὐκοῦν τοῦ λέγειν μόριον τὸ ὀνομάζειν· ὀνομάζοντες γάρ που λέγουσι τοὺς λόγους* („Also das Benennen ist ein Teil des Redens; denn durch Benennen reden wir doch wohl", in der Benennung besteht jede Rede. Im Sophistes hingegen wird *λέγειν* und *ὀνομάζειν* strenge unterschieden 252 D. In der That ist Sprache und Benennung gar sehr zu unterscheiden, wie sich später zeigen wird.

Unter *ῥῆμα* versteht Benfey S. 141 C „eine Verbindung von Wörtern, welche zwar keinen satzlichen, aber einen selbständigen Sinn gewährt, also einen durch sich selbst verständlichen Satzteil etwa im Gegensatz z. B. zu *ἀνδρός*, welches nur durch Verbindung mit dem Worte, von welchem es abhängig ist, einen selbständlichen Sinn erhält." „Insofern" fährt Benfey fort „ein solcher selbständiger Sinn grösstenteils durch zwei oder mehrere konstruktiv zusammengehörige Wörter gebildet wird, scheint mir *ῥῆμα* weiter die Bedeutung ‚grösserer Satzteil' angenommen zu haben (er denkt an die *μόρια μεγάλα* 385 B C); insofern aber ferner die Verba durchweg einen derartigen selbständigen Sinn haben, mag die Bedeutung des Wortes *ῥῆμα* zur Bezeichnung des Verbums, wie sie entschieden Soph. 262 A erscheint, wenigstens zum Teil sich an diesen Gebrauch lehnen, in welchem es wohl eigentlich nur eine selbständige, aber nicht satzliche Aussage bezeichnet" S. 141. „Eine derartige Selbständigkeit besteht keineswegs bloss durch Verbindung mehrerer Wörter, sondern sie tritt auch in jeder finiten Verbalform, in jedem Nominativ auf" S. 143. Für diese seine Ansicht führt Benfey folgende Stellen des Kratylus an. 1) 399 B. *οἷον Διῒ φίλος· τοῦτο, ἵνα ἀντὶ ῥήματος ὄνομα ἡμῖν γένηται, τό τε ἕτερον αὐτόθεν ἰῶτα ἐξείλομεν κ. τ. λ.* („Wie zum Beispiel: dem Gotte lieb. Damit uns hieraus ein *ὄνομα* werde statt eines *ῥῆμα*, nehmen wir das zweite *ι* heraus u. s. w.") 2) 421 B. *ἡ (γὰρ) θεία τοῦ ὄντος φορὰ ἔοικε προςειρῆσθαι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ ἀληθείᾳ, ὡς θεία οὖσα ἄλη.* („Die göttliche Bewegung des Seienden scheint mit diesem *ῥῆμα* ‚Wahrheit' bezeichnet, als sei sie ein göttliches Umherschweifen"). 3) 399 C. *σημαίνει τοῦτο τὸ ὄνομα ὁ ἄνθρωπος, ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἅμα ἑώρακεν — τοῦτο δ' ἐστὶ ὄπωπε — καὶ αναθρεῖ τοῦτο ὃ ὄπωπεν. ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ὠνομάσθη, ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε.* („Dieses *ὄνομα* ‚Mensch' zeigt an, dass der Mensch, sobald er etwas

erschaut hat, — das ist *ὄπωπε* — zusammenstellt (= erwägt) das, was er erschaut hat. Deshalb ist der Mensch Mensch genannt worden als erwägend das, was er erschaut hat.") Was die erste Stelle angeht, so sehe ich mit Benfey S. 140 in dem *ῥῆμα Διῒ φίλος* nicht bloss „gewissermassen eine prädikative Aussage", sondern das wirkliche Prädikat eines Urteils, etwa des Urteils, dieser Mann ist *Διῒ φίλος*. Durch Ausstossung des *ι* und Zusammenziehung beider Wörter erhalten wir das *ὄνομα*, den Namen, die Benennung des Mannes *Δίφιλος* Gottlieb. Ich sehe gar keinen Grund, in dem *Διῒ φίλος* einen vollständigen Satz, ein vollständiges Urteil zu erkennen, wie Deuschle S. 9 will. Ebenso erkenne ich in dem *ἀναθρῶν ἃ ὄπωπε*, dem *ῥῆμα* der dritten Stelle, nichts als das Prädikat eines Urteils, in der ersten Stelle mit einem ergänzenden Dativ, hier mit einem ergänzenden Akkusativ verbunden. Ebenso verstehe ich mit Benfey in der Stelle 421 E, mit der die Etymologien der ableitbaren Wörter abgeschlossen werden *εἴ τις ἀεί, δι' ὧν ἂν λέγηται τὸ ὄνομα, ἐκεῖνα ἐρήσεται τὰ ῥήματα* („Wenn einer immer nach den *ῥήματα* fragt, auf welche die Benennung des *ὄνομα* [Hermann Schmidt S. 53] sich gründet") unter *ῥήματα* „Erklärungen" in der Form von „prädikativen Aussagen," also mehr oder minder zusammengesetzte Prädikate der *ὀνόματα*. Auch darin bin ich ganz mit Benfey einverstanden, dass Platon durch 421 A und weiterhin 396 A das *ῥῆμα* hinreichend deutlich vom *λόγος* unterscheidet. 421 A heisst es: *Ἔοικε τοίνυν ἐκ λόγου ὀνόματι συγκεκροτημένῳ λέγοντος ὅτι τοῦτ' ἔστιν ὄν, οὗ τυγχάνει ζήτημα, τὸ ὄνομα.* („Es scheint das Wort *ὄνομα* eine aus dem Satze, der sagt: Dieses ist ein Seiendes, was man sucht, zusammengezogene Benennung zu sein.") Hier gerade, wo Platon seine Erklärung des Wortes *ὄνομα* zu einem vollständigen Satze formuliert, hier gebraucht er das Wort *λόγος* und nicht das Wort *ῥῆμα*. Damit beweist er deutlich, dass er sich des Unterschieds von *λόγος* und *ῥῆμα* bewusst ist und unter dem *ῥῆμα* keinen vollständigen Satz versteht. Ebenso 396 A *τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα οἷον λόγος ἐστί. οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσιν· συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει.* („Der Name des Zeus ist gewissermassen ein Satz. Die einen nennen ihn *Ζῆνα*, die anderen *Δία*. Es trifft sich also, dass dieser Gott richtig als der benannt wird, durch — *δι'* — welchen immer allen Lebenden zu leben — *ζῆν* — verliehen ist".) Auch hier ist das Wort *ῥῆμα* vermieden, aber auch das Wort *λόγος* wird nicht ohne Beschränkung

angewendet, weil die Erklärung des Namens Zeus zwar in einem Satz, aber doch nur in einem Relativsatz gegeben wird. Ähnlich Benfey S. 140 und 141 zu dieser Stelle. Zweierlei scheint hiernach festzustehen, 1. *ῥῆμα* bedeutet im Kratylus nicht *λόγος* Redeganzes, Satz; 2. *ῥῆμα* bedeutet im Kratylus mehr oder minder zusammengesetztes Prädikat eines Satzes. Aber noch ein Weiteres können wir aus den erörterten Stellen schliessen. Das *ὄνομα* wird von dem *ῥῆμα* unterschieden, das *ὄνομα* ist immer ein einzelnes Wort, das *ῥῆμα* ist eine Mehrheit von Wörtern, in denen eine Erklärung über das *ὄνομα* gegeben wird. Ganz unbegreiflich ist die Behauptung von Deuschle S. 9 „421 E würden die *ὀνόματα* auf die *ῥήματα* zurückgeführt mit Recht, da jeder Name ursprünglich ein Prädizierendes sein müsse und erst durch die Synthese anderen Prädikaten gegenüber sich zu einem Subjektsbegriff feststelle". Für Platon handelt es sich wahrlich nicht um jene höchst moderne Frage, was früher sei, der Prädikatsbegriff oder Subjektsbegriff, sondern lediglich darum uns über Sinn und Bedeutung der *ὀνόματα* aufzuklären und die Erklärungen, die er zu diesem Behufe in der Form prädikativer Aussagen von den *ὀνόματα* giebt, nennt er *ῥήματα*. Das kann man doch nicht ein Zurückführen der *ὀνόματα* auf die *ῥήματα* nennen. Vielmehr bestehen die *ῥήματα* nach Platons ausdrücklicher Erklärung aus *ὀνόματα*. 422 B nämlich sagt er, *ἀλλ' ἐὰν ποτέ γε λάβωμεν. ὃ οὐκέτι ἔκ τινων ἑτέρων σύγκειται ὀνομάτων, δικαίως ἄν φαῖμεν ἐπὶ στοιχείῳ τε ἤδη εἶναι καὶ οὐκέτι τοῦτο ἡμᾶς δεῖν εἰς ἄλλα ὀνόματα ἀναφέρειν.* („Aber wenn wir endlich etwas erhalten hätten, das nicht wieder aus gewissen anderen *ὀνόματα* zusammengesetzt wäre, dann würden wir mit Recht sagen, dass wir bei einem Element angekommen und dieses nicht mehr auf andere *ὀνόματα* zurückführen müssten.") Die Zusammensetzungen aus den *ὀνόματα* heissen unmittelbar vorher in der schon behandelten Stelle 421 E *ῥήματα, δι' ὧν τὸ ὄνομα ἂν λέγηται.* So werden also in der That die *ῥήματα* von Platon auf die *ὀνόματα* zurückgeführt und als aus ihnen zusammengesetzt hingestellt. *Ὄνομα* ist eben der allgemeinere Name, wie Hermann Schmidt S. 52 gegen Deuschle richtig bemerkt, und wenn *ῥῆμα* ein einzelnes Wort ist, so fällt es unzweifelhaft unter den Begriff des *ὄνομα*, ist ein *ὄνομα* im oben entwickelten Sinne als Benennung eines Wirklichen. Das zeigt die schon besprochene Stelle 430 A D, wenn wir sie zusammenhalten mit 431 B, einer Stelle, die wir sogleich besprechen werden. Dort wird von der verkehrten und richtigen Beziehung der *ὀνόματα* ge-

sprochen, hier wird davon ohne weiteres die Anwendung auf die *ῥήματα* gemacht. Ganz deutlich wird dann Sophistes 261 D *ὄνομα* als allgemeinerer auch die *ῥήματα* unter sich begreifender Ausdruck gebraucht.

Aber wenn auch so das *ὄνομα* in seiner allgemeineren Bedeutung das *ῥῆμα* unter sich begreift, so ist darum doch der Gegensatz zwischen *ὄνομα* und *ῥῆμα* kein fliessender, werden insbesondere nicht wieder, wie beides Hermann Schmidt behauptet S. 52 und 53, die als Erklärungen der *ὀνόματα* gewonnenen *ῥήματα* als *ὀνόματα* bezeichnet. Zum Beweise dieser seiner Behauptung beruft Schmidt sich auf den Schluss der eben erörterten Stelle 422 B auf die Worte *εἰς ἄλλα ὀνόματα ἀναφέρειν.* Aber diese *ὀνόματα* sind wie der Anfang dieser Stelle deutlich zeigt, nicht die vorher genannten mehr oder minder zusammengesetzten *ῥήματα* selber, sondern nur ihre Bestandteile. Als gesichertes Ergebnis unserer Erörterung können wir also weiter hervorheben: 3. *Ὄνομα* wird vom *ῥῆμα* unterschieden, *ὄνομα* ist immer ein einzelnes Wort, *ῥῆμα* bezeichnet in den behandelten Stellen mehr oder minder zusammengesetzte Prädikate, und wenngleich das *ὄνομα* als allgemeinerer Name das *ῥῆμα* unter sich befasst, so werden doch diese als *ῥήματα* bezeichneten zusammengesetzten Prädikate nicht wieder *ὀνόματα* genannt, ihre Bestandteile aber heissen *ὀνόματα.*

Es scheint demnach unter *ῥῆμα* nichts anderes verstanden werden zu können als ein mehr oder minder zusammengesetztes Prädikat. Doch warum erklärt Benfey das *ῥῆμα* denn nicht auf diese Weise, warum erklärt er dasselbe als Verbindung von Wörtern (oder als Wort, das) die einen nicht satzlichen aber selbständigen Sinn gewährt? Doch wir haben die zweite von Benfey für seine Ansicht angeführte Stelle noch nicht ins Auge gefasst. In dieser Stelle wird das Wort *ἀλήθεια*, also ein einzelnes Wort, als *ῥῆμα* bezeichnet, freilich *ὡς θεία οὖσα ἄλη* als sei sie ein göttliches Umherschweifen. Benfey sagt (S. 140) „*ἀλήθεια* Wahrheit wird aus *ἄλη θεία* göttliche Bewegung erklärt und insofern ein *ῥῆμα* genannt.“ Aber das ist das Gegenteil der anderen Fälle. Sonst heisst die zusammengesetzte Erklärung *ῥῆμα*, und hier heisst das einzelne *ὄνομα*, das durch eine zusammengesetzte Aussage erklärt wird, *ῥῆμα.* Das ist offenbar ein anderer Gebrauch des Wortes *ῥῆμα*, als ihn die übrigen Fälle aufweisen, nur noch durch das *ὡς θεία οὖσα ἄλη* an den letzteren anklingend. Jedenfalls lässt sich

aus dieser Stelle nicht das beweisen, was Benfey aus derselben zu beweisen sucht. Aber warum hat denn Benfey *ῥῆμα* nicht einfach als Prädikat erklärt?

Ich glaube den Grund davon zu erkennen. Benfey sieht klar ein, dass unter dem platonischen *ῥῆμα* nur entweder einzelne Wörter oder Wortverbindungen verstanden werden können, er hat aber die Empfindung, dass man Wörter und Wortverbindungen nicht ohne weiteres als Prädikate bezeichnen könne. Darum ersetzt er den Ausdruck Prädikat durch den anderen: Verbindung von Worten (oder Wort), bezeichnet aber diese Wortverbindung im Anschluss an den Begriff des Prädikates als eine solche, die nicht einen satzlichen, aber doch einen selbständigen Sinn ergiebt. Ich zolle dem Scharfsinn des berühmten Sprachkenners, der die zu den grössten Unklarheiten führende Verwechselung des Prädikates mit seinem Ausdruck im Worte mit richtigem Takte meidet, alle Hochachtung, aber trotzdem kann ich mit seiner Erklärung des *ῥῆμα* nicht einverstanden sein. Jedes *ὄνομα*, (wie Benfey nachher selbst sagt: jeder Nominativ), sofern es nicht geradezu als abgekürztes Urteil gefasst wird und damit einen satzlichen Sinn erhält, jedes *ὄνομα* mit anderen Worten als Glied eines Satzes ergiebt einen nicht satzlichen aber selbständigen Sinn und ist demnach, nach der Erklärung Benfeys ein *ῥῆμα*. Das zeigt deutlich, dass mit der Erklärung Benfeys über das *ῥῆμα* viel zu wenig gesagt ist. Sollen wir denn nun zu der Erklärung des *ῥῆμα* als Prädikat zurückkehren, sollen wir übersehen, dass es sich für Platon beim Gebrauch des *ῥῆμα* um Worte handelt, und dass wir das Prädikat nicht mit seinem Ausdruck im Worte identifizieren dürfen? Doch ich höre meine Leser unwillig fragen, warum denn nicht das Wort, welches das Prädikat bezeichnet, als Prädikat bezeichnen, wie es alle thun, Grammatiker und Logiker, Sprachforscher und Philosophen. Ich bitte meine Leser und die unwilligen ganz besonders, einen Augenblick der allereinfachsten Form menschlichen Denkens und Sprechens, dem Urteil und Satz, wie einem noch unbekannten Gegenstand ihre Aufmerksamkeit zuwenden zu wollen. Im Urteil sagen wir das Prädikat vom Subjekt aus. Das Subjekt ist eine vorgestellte Wirklichkeit, ein Ding, das Prädikat ist eine vorgestellte Wirklichkeit, eine Eigenschaft oder Thätigkeit des Dinges. Es sind also immer Wirklichkeiten, unter Vorstellungen gefasste Wirklichkeiten: das von dem etwas ausgesagt wird, das Subjekt, ist eine solche Wirklichkeit, das was ausgesagt wird, das Prädikat, ist eine solche Wirklichkeit, Sub-

jekt und Prädikat sind immer vorgestellte Wirklichkeiten, nicht Wörter; nur vorgestellte Wirklichkeiten, nicht Wörter, werden im Urteil voneinander ausgesagt. Wir sind nun aber völlig ausser stande, zwei vorgestellte Wirklichkeiten voneinander auszusagen, wenn wir nicht 1. beide in Worte kleiden, 2. dem Worte für die ausgesagte Wirklichkeit entweder die Form des Verbums geben, z. B. der Knabe sieht, oder wenigstens das Verbum Sein hinzufügen, z. B. der Knabe ist krank. Der Beweis für diese sehr reale, bisher von allen ausser Michelis S. 204 verkannte Thatsache liegt einfach in dem Versuche. Der Versuch zwei vorgestellte Wirklichkeiten, ohne sie in Worte zu kleiden und ohne dem einen Wort die Form des Verbums zu geben oder das Verbum Sein hinzuzufügen, voneinander auszusagen misslingt, so oft er angestellt wird. Die Wörter für die beiden vorgestellten Wirklichkeiten sind also notwendig, unbedingt, unumgänglich notwendig, wenn eine Aussage zu stande kommen soll, aber nicht die Wörter werden voneinander ausgesagt, sondern nur die vorgestellten Wirklichkeiten, deren Ausdruck sie sind. Das Mittel aber, wodurch die Aussage einzig und allein ermöglicht wird, ist das *verbum finitum*. Nur durch das *verbum finitum* besitzen wir das Vermögen, die Macht der Aussage. Die Verbindung von Wörtern, welche eine Aussage ausdrückt und von denen das eine notwendig ein Verbum ist, nennen wir Satz, wie wir die Aussage als Urteil bezeichnen. Der Satz ist also nicht blosser Ausdruck des Urteils, sondern in seinem Verbum zugleich Mittel und zwar einziges Mittel zum Zustandekommen des Urteils. Das Verbum ist entweder Ausdruck des Prädikats und Mittel der Aussage zugleich, wie in dem Satze: der Knabe singt, oder es ist bloss Mittel der Aussage, und das Prädikat wird in einem dritten Wort ausgedrückt, wie in dem Satze: der Knabe ist fleissig. Das Prädikat ist also nie ein Wort, sondern immer eine vorgestellte Wirklichkeit, aber es findet seinen Ausdruck bald im Verbum, und dann ist das Verbum nicht bloss Ausdruck des Prädikats, sondern auch Mittel der Aussage, bald in einem anderen Worte, und dann ist das hinzugefügte Verbum Sein bloss Mittel der Aussage. Ich hoffe, diese einfache Darlegung wird die von allen geteilte Unklarheit über das Verhältnis von Urteil und Satz, Prädikat und Ausdruck des Prädikates im Worte (auch Michelis, der von seiner Dissertation [*De enunciationis natura. Bonnae*, 1849] an in allen seinen Schriften die Bedeutung des Verbums für das Denken hervorhebt, kommt über der nachdrücklich betonten

Identität von Denken und Sprechen nicht zu der so notwendigen Unterscheidung beider) beseitigen.

Kehren wir nunmehr zu unserer Untersuchung zurück. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, dass es sich für Platon, wenn er die Worte *ὄνομα, ῥῆμα* und ebenso, wenn er das Wort *λόγος* gebraucht, um Wörter, um den sprachlichen Ausdruck des Gedankens handelt. Ganz richtig übersetzt darum Benfey 421 A und 396 A das Wort *λόγος* mit Satz. Wenn Steinthal S. 134 behauptet, man thue zuviel, wenn man *λόγος* mit Satz übersetze, von Sätzen und Satzteilen habe man nichts gewusst, *λόγος* sei nur Rede, Erklärung, so zeigt 421 A sehr deutlich, dass Platon unter *λόγος* ein Redeganzes versteht, das er von einem *ῥῆμα*, Redehälfte etwa, wohl unterscheidet, Platon wusste also jedenfalls etwas von Sätzen und Satzteilen. Hermann Schmidt bemerkt S. 51 zu dieser Stelle: „Von den deutschen Übersetzern hat Deuschle allein *λόγος* richtig durch Satz wieder gegeben.“ Soweit ich weiss, verstehen alle unter *ὄνομα* und *ῥῆμα* im Kratylus Wörter (Benfey unter letzterem Wortverbindungen). Das *ὄνομα* interessirt uns hier weiter nicht mehr; was aber das Wort *ῥῆμα* angeht, so ist für dasselbe durch Deuschle die Auffassung als Aussage oder Prädikat, trotzdem es als Wort genommen wird, zur herrschenden geworden. Deuschle S. 8 sagt: „Die *ὀνόματα* sind die Worte, von denen ausgesagt wird, und die *ῥήματα* sind die Aussagen (Prädikate).“ Also von Worten wird ausgesagt, Worte sind Subjekte und Prädikate. Hier haben wir die oben gerügten Unklarheiten. Aber noch eine neue, bereits von Michelis S. 205 gekennzeichnete dazu, Aussage und Prädikat soll dasselbe sein. Aber die Aussage ist ja das ganze Urteil oder der ganze Satz, das Prädikat ist das Ausgesagte. Das Ausgesagte kann freilich auch durch ein Verbum ausgedrückt werden, geschieht das, so ist das Verbum zugleich Ausdruck des Ausgesagten und Mittel der Aussage, aber doch noch nicht die Aussage selbst. Immerhin mag diese Eigentümlichkeit des Verbums Grund der Identifizierung von Aussage und Prädicat sein. Aber die Identifizierung ist unberechtigt. Aussage und Prädikat sind nicht dasselbe. Michelis sagt S. 205, gewiss mit Unrecht, *ῥῆμα* heisse in den von Deuschle S. 9 citierten Stellen Aussage, dictum; „auch in der berühmten Stelle 399 B“. Wir haben schon gesehen, dass es in dieser Stelle nicht die ganze Aussage, den ganzen Satz bedeutet, sondern das Ausgesagte. Die übrigen von Deuschle citierten Stellen sind 425 A und 431 B, Stellen, die wir sofort besprechen

werden, in denen *ῥῆμα* unmöglich die Bedeutung Aussage haben kann; ferner 421 E, eine Stelle, die wir schon besprochen, in der *ῥῆμα* ein mehr oder minder zusammengesetztes Prädikat bezeichnet; endlich 426 E *ἔτι ἐν τοῖςδε τοῖς ῥήμασιν, οἷον κρούειν, θραύειν, ἐρείκειν κ. τ. λ.* („überdies noch in folgenden *ῥήματα*" — es handelt sich darum Wörter aufzuzählen, in denen das *ρ* eine Bewegung ausdrücken soll — „wie scharren, zerbrechen, zerreisen u. s. w."); in dieser Stelle kann *ῥῆμα* unmöglich Aussage bedeuten, Schleiermacher übersetzt es mit Zeitwort; wir kommen auf dieselbe wieder zurück. Steinthal S. 134 sagt, *ῥῆμα* im Sinne von Ausspruch, Kernspruch habe oft nicht einmal ein *ὄνομα* enthalten, wie *γνῶθι σαυτόν, μηδὲν ἄγαν*, und sich so geeignet ein Mittelglied zwischen *λόγος* und *ὄνομα* zu bilden und dabei alle die Sprachelemente zu umfassen, die nicht *ὀνόματα* sind. Diese Bedeutung habe *ῥῆμα* im Kratylus 399 B und 399 C. Und eine andere Bedeutung habe *ῥῆμα* im Kratylus nicht. Dagegen habe ich zu bemerken, 1. dass Steinthal auf derselben Seite sagt, *ὀνόμα* umfasse ursprünglich alle Wörter, die Sprachschöpfung heisse *τίθεσθαι τὰ ὀνόματα*. Er sagt freilich, man habe nicht unbeachtet lassen können, sei darauf gestossen, dass die Sprache noch mehr sei als *ὀνόματα*, aber das sei noch kein Beachten, Bemerken. Platon habe besser gesehen, ihm habe sich das *ῥῆμα* dargeboten, doch wohl um das Mehr, was die Sprache über die *ὀνόματα* hinaus enthält, auszudrücken. Aber wir erfahren nicht, worin dieses Mehr besteht, noch was nach Abzug desselben für die *ὀνόματα* übrig bleibt. 2. In 399 B. und C bezeichnet *ῥῆμα* ein mehr oder minder zusammengesetztes Prädikat, wie wir sahen. Hermann Schmidt sagt S. 52 *ὄνομα* ist dazu geeignet das Subjekt zu bezeichnen sofern es eine Benennung ist für Gegenstände und Thätigkeiten, während *ῥῆμα* die Bezeichnung des Prädikats ist". Ich habe schon früher gesagt, dass die *ὀνόματα*, welche keine Substantive sind, sobald wir sie aus der Verbindung mit anderen Wörtern im Satze loslösen und als Benennungen von einem Wirklichen fassen, substantivische Form annehmen. So scheint die substantivische Form die Normalform für die *ὀνόματα* zu sein, und in dieser Form eignen sie sich allerdings zum Ausdruck des Subjekts. Dass wir in den besprochenen Stellen in dem *ῥῆμα* eine Bezeichnung des Prädicats erblicken, ist wiederholt bemerkt. Nach dieser kritischen Übersicht über die bisherigen Auffassungen des *ῥῆμα* im Kratylus wollen wir nunmehr unsere eigene Ansicht bestimmt und klar zu formulieren suchen. Nach den bis jetzt besprochenen Stellen bedeutet *ῥῆμα* im Kratylus den

sprachlichen Ausdruck für mehr oder minder zusammengesetzte Prädikate. Dieses und nichts anderes. Wohlgemerkt, dieser sprachliche Ausdruck umfasst keine Verben als Mittel der Aussagen, ist nicht zugleich Ausdruck des Prädikats und Mittel der Aussage, sondern lediglich Ausdruck des Prädikats in den bis jetzt behandelten Stellen.

Es erübrigt uns indes, noch auf die zwei für die Bedeutung des *ῥῆμα* wichtigsten Stellen des Kratylus, die noch nicht besprochen wurden, unsere Aufmerksamkeit zu richten. Es sind die schon erwähnten 431 B und 435 A. Die erste Stelle lautet: *εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει καὶ ἔστι μὴ ὀρθῶς διανέμειν τὰ ὀνόματα μηδὲ ἀποδιδόναι τὰ προςήκοντα ἑκάστῳ ἀλλ' ἐνίοτε τὰ μὴ προςήκοντα, εἴη ἂν καὶ ῥήματα ταὐτὸν τοῦτο ποιεῖν. εἰ δὲ ῥήματα καὶ ὀνόματα ἔστιν οὕτω τιθέναι, ἀνάγκη καὶ λόγους· λόγοι γάρ που ὡς ἐγῷμαι ἡ τούτων ξύνθεσίς ἐστιν.* („Wenn sich dieses so verhält und es möglich ist, die *ὀνόματα* nicht richtig zu verteilen und nicht einem jeden das ihm zukommende zu geben, sondern bisweilen das ihm nicht zukommende, so könnte man dasselbe auch mit den *ῥήματα* thun; wenn man aber *ῥήματα* und *ὀνόματα* auf diese Weise setzen kann, dann notwendig auch *λόγοι* Sätze. Denn Sätze sind, wie ich glaube, die Verbindung von diesen.") Es handelt sich hier ganz offenbar wieder um sprachliche Ausdrücke, um Wörter und Wortverbindungen. Unter *λόγος* ist darum ein Redeganzes, ein Satz zu verstehen. Schleiermacher sowohl als Benfey, auch Müller übersetzen *λόγος* mit Satz. *ὀνόματα* sind, wie wir aus dem dieser Stelle Vorhergehenden, das wir bereits erörterten, sahen, Wörter als Bezeichnungen eines Wirklichen. *ῥήματα* sind unzweifelhaft auch sprachliche Ausdrücke, entweder Wörter oder Wortverbindungen. Schleiermacher übersetzt *ὀνόματα* und *ῥήματα* Haupt- und Zeitwörter, Müller Haupt- und Zustandswörter, Benfey Benennungen und Aussagen und erklärt letztere als „die begrifflich zusammengehörigen Wortverbindungen im Satze". Hermann Schmidt S. 67 übersetzt Nennwort Aussagewort, Michelis S. 144 zweimal Name Wort, zu dem ersten „Wort" in Klammer: *ῥῆμα* Verbum. Wir schliessen unsere Erörterung wiederum enge an Benfey an. Benfey erklärt zunächst, dass alle Übersetzer und Erklärer, die er habe einsehen können, das *ῥῆμα* an unserer Stelle in der Bedeutung Zeitwort nehmen. Von den nach Benfey auftretenden Kommentatoren des Kratylus, die mir bekannt geworden sind, geht Haiduck (*De Cratyli Platonici fine et consilio*

Vratislaviae 1868) auf unsere Stelle nicht ein, Hermann Schmidt (1869) wurde bereits erwähnt, Dreykorn, der, soviel mir bekannt, die letzte Arbeit über Kratylus bot (1869), übersetzt S. 12 *ὀνόματα* mit „Benennungen", *ῥήματα* mit „Ausdrücken" *λόγοι* mit „Sätzen, Reden". Mir scheint das Wort „Ausdruck" für den Begriff, den Benfey mit *ῥῆμα* verbindet, viel besser zu passen als das Wort „Aussage". Aussage ist ja offenbar der ganze Satz, und wenn das *ῥῆμα* Aussage bedeutet, dann ist es von *λόγος* nicht verschieden. S. 26 freilich nennt Dreykorn das *ῥῆμα* „durch sich selbst verständliche Aussage" und dann „das die Aussage enthaltende Wort" und meint *damit*, gewiss mit Unrecht, die Ansicht Benfeys wiederzugeben. Gerade der S. 12 gebrauchte Terminus Ausdruck entspricht dem Begriff, den Benfey von *ῥῆμα* aufstellt, bildet das Mittelglied zwischen *ὄνομα* und *λόγος* „Benennung, Ausdruck *ῥῆμα*, Satz und fügt sich ganz passend in die Übersetzung unserer Stelle ein, während das Benfey'sche „Benennung, Aussage, Satz, stört. Benfey sagt dann weiterhin, da *ῥῆμα* später (Soph. 261 E und 262 A) entschieden die Bedeutung Zeitwort habe, so sei es nichts weniger als unmöglich, dass das *ῥῆμα* auch an unserer Stelle und 425 A diese Bedeutung habe. Nur sei es höchst auffallend, wenn das Wort, das an so vielen anderen Stellen in einem anderen und entschieden technischen Sinne gebraucht werde, an zweien einen ganz abweichenden ebenfalls technischen haben sollte. Ich kann nicht zugeben, dass das Wort *ῥῆμα* im Kratylus einen entschieden technischen Sinn habe; zunächst nicht in den behandelten Stellen. Den Stellen, in denen es der sprachliche Ausdruck ist für ein mehr oder minder zusammengesetztes Prädikat, stehen zwei Stellen gegenüber 421 B und 426 E, in denen es einmal ein einzelnes Substantiv *ἀλήθεια*, dann einzelne Verba *θραύειν*, *κρούειν* bezeichnet. Mir scheint, eine gewisse Unsicherheit im Gebrauche des Wortes *ῥῆμα* ist nicht zu verkennen, höchstens kann man zugeben, dass sich der Gebrauch des Wortes *ῥῆμα* für mehr oder minder zusammengesetzte Prädikate in den behandelten Stellen festzusetzen anfängt. Wir beobachten hier das erste Entstehen und Sichbilden dieser sprachlichlogischen Bedeutung des Wortes *ῥῆμα*. Benfey sagt ferner, da die *ὀνόματα* entschieden in unserem Dialog auch Verba umfassen, so sei die besondere Anführung von Zeitwörtern unnütz und *ῥήματα* könne also diese Bedeutung nicht haben. Ich glaube, wir müssen im Sinne Benfeys einen Schritt weiter schliessen, da die *ὀνόματα* im Kratylus entschieden auch Zeitwörter wie überhaupt alle ein-

zelnen Wörter umfassen, so können die neben ihnen genannten *ῥήματα* nicht mehr einzelne Wörter bezeichnen, sondern müssen Wortverbindungen bedeuten. Es wären dann die *ῥήματα* die *μεγάλα μόρια* und die *ὀνόματα* die *μικρότατα μόρια τοῦ λόγου* der Stelle 385 B C, wie Benfey S. 142 auseinandersetzt. Für diese *μεγάλα μόρια* passt dann sehr gut das Wort „Ausdruck“ gegenüber „Benennung“, das Dreykorn anwendet. Wollten wir hiergegen einwenden, Benfey hebe hervor auf S. 141 und führe den ausführlichen Nachweis auf Seite 143, dass *ῥῆμα* auch einzelne Wörter bezeichnen könne, so würde man uns mit Recht entgegen halten, an dieser Stelle dem *ὄνομα* gegenüber dürfe *ῥῆμα* nicht in der allgemeinen Bedeutung, in welcher es einzelne Wörter sowohl als Wortverbindungen bezeichne, genommen werden, weil es eben als Bezeichnung für einzelne Wörter sich vom *ὄνομα* nicht unterscheide, an dieser Stelle dürfe *ῥῆμα* nur im Sinne von Wortverbindung gefasst werden. Aber wenn so die Zusammenstellung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* für letzteres eine engere Bedeutung notwendig machen soll, warum sollte diese Zusammenstellung nicht auch für *ὄνομα* eine engere Bedeutung notwendig machen können, warum sollte das *ὄνομα* hier alle Wörter und auch die Zeitwörter umfassen müssen, warum sollte es nicht bloss eine bestimmte Klasse von Wörtern bezeichnen können, so dass dann für das *ῥῆμα* doch noch einzelne Wörter zu bezeichnen übrig blieben? Zudem scheint die Gleichstellung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* als Bezeichnungen eines Wirklichen, die, je nachdem sie richtig oder verkehrt bezogen werden, wahr oder falsch sein können, es nahe zu legen, dass, wenn unter *ὄνομα* ein einzelnes Wort verstanden wird, wie alle annehmen, auch unter *ῥῆμα* ein einzelnes Wort verstanden werden müsse. Endlich bezeichnet *ῥῆμα* in den kurz vorhergehenden Stellen 421 B und 426 C einzelne Wörter, in der letzteren sogar lauter einzelne Verba. Bezeichnet aber *ῥῆμα* an unserer Stelle ein einzelnes Wort, so kann es gar keinem Zweifel unterliegen, dass es Zeitwort bedeutet. Dem würde auch Benfey nicht widersprechen. S. 143 sagt er zwar, jede finite Verbalform und jeder Nominativ sei ein *ῥῆμα* in seinem Sinne. Aber dem *ὄνομα* gegenüber kann *ῥῆμα* nicht einen Nominativ, sondern, wenn es ein einzelnes Wort ist, nur ein Zeitwort bezeichnen. Bezeichnet aber *ῥῆμα* hier als zweiter Satzbestandteil ein Zeitwort, so ist das Zeitwort zugleich Ausdruck des Prädikats und Mittel der Aussage, das *ὄνομα* ist Ausdruck des Subjekts und kann als solcher nur Substantiv oder

persönliches Pronomen sein. Das Zeitwort als Mittel der Aussage heisst ganz passend Aussagewort, das *ὄνομα* als Ausdruck des Subjekts Nennwort — die Übersetzung Hermann Schmidts wäre also gerechtfertigt. Kurz gesagt: Wenn die Zusammenstellung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* die Bedeutung von *ῥῆμα* verengern soll, so kann sie auch die Bedeutung von *ὄνομα* verengern. Damit ist das Argument Benfeys für die Auffassung des *ῥῆμα* als Wortverbindung beseitigt. Denn wenn *ὄνομα* nicht mehr alle Benennungen, sondern nur mehr eine Klasse derselben bedeutet, dann bleiben für *ῥῆμα* noch einzelne Wörter zu bezeichnen übrig, und es braucht nicht auf die Bezeichnung von Wortverbindung eingeschränkt zu werden. Dass aber *ῥῆμα* wirklich einzelne Wörter bezeichne an unserer Stelle, dafür spricht seine Gleichstellung mit *ὄνομα*, dafür die Stellen 421 B und 426 C. Wenn aber *ῥῆμα* ein einzelnes Wort bezeichnet, so kann es an unserer Stelle nur Zeitwort bedeuten, wie auch Benfey nicht leugnen würde. Indes den Hauptgrund dafür, warum wir unter *ῥῆμα* an unserer Stelle Zeitwort verstehen müssen, schliessen wir am besten an eine Widerlegung des letzten Einwands Benfeys gegen unsere Auffassung an. Benfeys letzter Einwand gegen unsere Auffassung lautet folgendermassen: „Wollte man *ῥῆμα* durch Zeitwort übersetzen und *ὄνομα* natürlich dann durch Nennwort, so entstände der Sinn: kann man unrichtige Nennwörter machen, so kann man auch unrichtige Zeitwörter machen und unrichtige Sätze. Um die Unrichtigkeit dieser Auffassung zu erkennen, braucht man den Satz nur positiv zu wenden. Dann würde es heissen, ein Satz ist richtig, wenn die Nennwörter und Zeitwörter, welche darin enthalten sind, richtig sind. Das ist aber gar nicht wahr. Denn es giebt in den Sätzen ausser den Nenn- und Zeitwörtern noch andere Wortarten, und wer diese unterschied, konnte nicht übersehen, dass es ausser ihnen noch andere Wortarten gebe; sodann genügt zur Richtigkeit eines Satzes keineswegs, dass alle Nenn- und Zeitwörter richtig sind, dass das dem Begriff entsprechende Wort gewählt ist, sondern auch die konstruktive Beziehung, das grammatische Verhältnis der Wörter untereinander muss richtig ausgedrückt sein. Dagegen habe ich das Folgende zu bemerken. 1. Zum Satze als dem sprachlichen Ausdrucke eines Urteils gehören allerdings ausser dem Nennwort als dem Ausdruck des Subjekts und Zeitwort als dem Ausdruck des Prädikats und dem Mittel der Aussage, sofern es sich um längere Sätze handelt, noch mehr Wörter; der kürzeste Satz

hingegen, der nichts mehr und doch alles enthält, was zum Wesen des Satzes gehört, wird lediglich von Nennwort, sei es ein Substantiv oder persönliches Pronomen, und Zeitwort gebildet. Wir haben gar keinen Grund hier unter *λόγος* etwas anderes als eben diesen kürzesten Satz zu verstehen. 2. Sowohl das Nennwort als das Zeitwort ist eine Bezeichnung eines Wirklichen, und der kürzeste aus Nennwort und Zeitwort bestehende Satz ist in der That völlig wahr, wenn Nennwort sowohl als Zeitwort eine im gegebenen Falle wirklich vorhandene Wirklichkeit bezeichnen. In dem längeren Satze: der Vater des Kindes ist krank, würde allerdings die Umstellung der beiden ersten Wörter den Satz zu einem falschen machen. Wenn der Satz: der Vater des Kindes ist krank wahr ist, so würde der andere: das Kind des Vaters ist krank falsch sein, trotzdem Vater und Kind in beiden Fällen auf die ihnen entsprechenden Wirklichkeiten bezogen wären. Solche Wortverbindungen wie der Vater des Kindes meint aber eben Benfey, wie sein Beispiel *ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ* zeigt, mit der konstruktiven Beziehung oder dem grammatischen Verhältnis der Wörter, das richtig ausgedrückt werden müsse. Seine an und für sich richtige Bemerkung betrifft also nur den längeren, nicht den kürzesten aus Nennwort und Zeitwort bestehenden Satz, und wenn es sich in unserem Falle um einen solchen kürzesten Satz handelt, so ist sie ohne Bedeutung. Damit ist auch der letzte Einwand Benfeys gegen unsere Auffassung des *ῥῆμα* als Zeitwort an unserer Stelle hinfällig geworden. Wir haben bei Widerlegung desselben aber auch den wichtigsten und, wie mir scheint, entscheidenden sachlichen Grund kennen gelernt, warum *ῥῆμα* an unserer Stelle die Bedeutung Zeitwort haben muss. Der Satz *λόγος*, dessen Definition hier Platon giebt, besteht thatsächlich, sofern er alle und nur die zu seinem Wesen gehörenden Wörter enthält, aus zwei Wörtern, deren eins der Ausdruck des Urteilssubjekts, deren anderes notwendig das Zeitwort ist. Der Ausdruck des Urteilssubjekts ist notwendig entweder ein Substantiv oder ein persönliches Pronomen, gewöhnlich ersteres, und darum mag *ὄνομα* im Sinne von Substantiv genommen werden können. *Ῥῆμα* ist in allen kürzesten Sätzen Ausdruck des Prädikats und Mittel der Aussage zugleich, als letzteres notwendig und unter allen Umständen Verbum, Zeitwort. Das heisst aber nur: thatsächlich fällt das *ῥῆμα* mit dem, was wir Zeitwort nennen, an unserer Stelle zusammen. Keineswegs ist damit gesagt, Platon habe das *ῥῆμα* als Wortart von dem *ὄνομα* unterschieden. Das

wäre nur möglich gewesen durch Erkenntnis der dem Verbum im Unterschied von allen anderen Wörtern eigentümlichen Abwandlungsweise, durch welche es als *verbum finitum* im eigentlichen Sinne das Mittel der Aussage wird. Eine solche Erkenntnis Platon beizulegen, dazu haben wir keinen Grund. Das Bewusstsein freilich, dass das *ῥῆμα* durch Hinzutritt zum *ὄνομα* den Satz als den Ausdruck des Urteils bilde, dass das *ῥῆμα* also in diesem Sinne das Aussagewort sei und nicht blosser Ausdruck des Ausgesagten oder Prädikats, wie er es vorher nahm, dieses Bewusstsein muss dem Platon aufgegangen sein. Aber von der Erkenntniss des *ῥῆμα* als des Aussagewortes des Satzes bis zur Erkenntnis des Grundes dieser Eigentümlichkeit des *ῥῆμα*, seiner Abwandlung als *verbum finitum*, die das *ῥῆμα* von allen anderen Wortarten unterscheidet, ist noch ein weiter Schritt. Überhaupt betont Deuschle S. 8 und mit ihm Hermann Schmidt S. 52 ganz richtig, dass bei Platon die Unterscheidung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* nicht sowohl grammatischer als logischer Natur sei. Das sehen wir vor allem daran, dass ihm das *ῥῆμα* zuerst ganz deutlich Ausdruck des Prädikates ist. Darum wählen wir an unserer Stelle für *ῥῆμα* mit Hermann Schmidt im engen Anschluss an den Begriff des Prädikates die Übersetzung Aussagewort und nicht Zeitwort. Aber hat Platon das *ῥῆμα*, das er als Aussagewort des Satzes als Ausdrucks des Urteils erkannte, auch als einziges und unumgängliches Aussagemittel des Urteils selbst erkannt? Das würde man behaupten können, wenn Platon Reden und Denken miteinander identifiziert hätte. Denn Reden und Denken, Satz und Urteil fallen eben im Verbum als dem Aussagemittel zusammen; sie sind verschieden, sofern das Subjekt des Urteils eine vorgestellte Wirklichkeit, das Prädikat des Urteils eine vorgestellte Wirklichkeit, von denen jede im Satze ihren sprachlichen Ausdruck findet, sie sind identisch oder vielmehr das Reden ist das Denken selbst, der Satz ist das Urteil selbst, sofern die eine vorgestellte Wirklichkeit des Urteils von der anderen nur ausgesagt werden kann durch das *verbum finitum* der Sprache. Aber von einer Identifikation des Redens mit dem Denken ist hier keine Rede, zu der Annahme also, dass Platon in dem *ῥῆμα* nicht bloss das Aussagewort des Satzes als des Ausdrucks des Urteils, sondern auch das Aussagemittel des Urteils selbst erkannt habe, zu dieser Annahme ist kein Grund vorhanden. Wenn wir so dem Worte *ῥῆμα* an unserer Stelle die Bedeutung Aussagewort vindizieren, so sind wir doch sehr weit entfernt von einem technischen Ge-

brauche des Wortes in diesem Sinne an unserer Stelle zu reden. Wir wiederholen: von einem technischen Gebrauche des Wortes *ῥῆμα*, wie ihn Benfey für die von ihm festgehaltene Bedeutung des Wortes geltend macht, kann im Kratylus gar keine Rede sein, insbesondere nicht von einem technischen Gebrauche des Wortes *ῥῆμα* im Sinne von Aussagewort. Freilich ist die behandelte Stelle nicht die einzige des Kratylus, in der das *ῥῆμα* die Bedeutung Aussagewort hat. Aber eine zweimalige Anwendung des Wortes in diesem Sinne neben einer wiederholten Anwendung in einem anderen Sinne berechtigt uns nicht, von einem technischen Gebrauche des Wortes *ῥῆμα* im Sinne von Aussagewort im Kratylus zu reden. Aber ebensowenig können wir von einem technischen Gebrauche des Wortes *ῥῆμα* im Sinne von Prädikat im Kratylus reden, wie alle Forscher ausser Michelis und Steinthal mit Deuschle thun. Daran hindert uns wieder der wiederholte Gebrauch des Wortes im Sinne von *ῥῆμα*. Der Sprachgebrauch dieses Wortes ist im Kratylus offenbar nicht fixiert, aber er scheint sich doch auf zwei Bedeutungen einschränken zu wollen, nämlich auf die beiden: Ausdruck des Prädikats und Aussagewort.

Das letztere wird uns eine nähere Betrachtung der von Benfey zuletzt behandelten Stelle 425 A deutlicher zeigen. Sie lautet: *Οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τὰ στοιχεῖα ἐπὶ τὰ πράγματα ἐποίσομεν, καὶ ἓν ἐπὶ ἓν οὗ ἂν δοκῇ δεῖν, καὶ σύμπολλα, ποιοῦντες ἃ δὴ συλλαβὰς καλοῦσι καὶ συλλαβὰς αὖ συντιθέντες, ἐξ ὧν τά τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθεται καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων συστήσομεν τὸν λόγον* („So werden auch wir die Buchstaben für die Dinge anwenden, einen für eins, wenn es nötig scheint, und viele; indem wir so das machen, was man Silben nennt, und dann die Silben hinwiederum zusammensetzen, aus denen die *ὀνόματα* und *ῥήματα* zusammengesetzt werden. Und aus den *ὀνόματα* und *ῥήματα* werden wir wieder den Satz zusammensetzen"). Michelis Haiduck, Hermann Schmidt haben diese Stelle gar nicht übersetzt, Benfey übersetzt wie früher *ῥῆμα* mit Aussagen, Dreykorn übersetzt *ὀνόματα* und *ῥήματα* Wörter und Ausdrücke im Anschluss an Benfey. Benfey versteht hier nach seiner Ausführung S. 143 unter *ῥῆμα* sowohl einzelne Wörter (*verba finita*, jeder Nominativ = *ῥῆμα*) als auch Wortverbindungen. Platon habe hier, so meint er, nicht sagen dürfen, die *ὀνόματα* seien aus Silben, die *ῥήματα* aus *ὀνόματα* zusammengesetzt, weil er dann die einzelne Wörter bezeichnenden *ῥήματα* ausgeschlossen habe.

Dagegen habe ich zu bemerken: 1. Die *ὀνόματα* umfassen nach Benfey alle einzelnen Wörter, also muss hier sowohl wie in der vorhin besprochenen Stelle das dem *ὄνομα* gegenüberstehende *ῥῆμα* Wortverbindungen bezeichnen im Sinne Benfeys. 2. Hätte Platon ferner gesagt, die *ῥήματα*, natürlich im Sinne von Wortverbindungen, beständen aus *ὀνόματα*, so hätte er damit nicht die einzelne Wörter bezeichnenden *ῥήματα* ausgeschlossen, da diese schon unter die *ὀνόματα* begriffen und wie die *ὀνόματα* als aus Silben bestehend erklärt waren. 3. Es ist darum völlig unbegreiflich, warum Platon die *ῥήματα*, vorausgesetzt dass sie Wortverbindungen bedeuten, wie es nach Benfey notwendig ist, nicht als aus *ὀνόματα* zusammengesetzt erklärt; um so unbegreiflicher, je ungereimter die Erklärung der Wortverbindungen als aus Silben bestehend erscheint. In der That kann es gar keinem Zweifel unterliegen, dass unter dem an unserer Stelle neben *ὄνομα* genannten *ῥῆμα*, von dem Platon genau wie vom *ὄνομα* behauptet, dass es aus Silben zusammengesetzt sei, wie in der vorhin erörterten Stelle ein einzelnes Wort verstanden werde. Bildet dieses einzelne Wort in Verbindung mit dem *ὄνομα* den Satz, so kann es kein anderes Wort als das Aussagewort sein, das Wort, welches das *ὄνομα* zu einer Aussage im Satze ergänzt.

An zwei Stellen also wird von Platon im Kratylus ganz deutlich das Wort *ῥῆμα* im Sinne von Aussagewort gebraucht. Ist so der Gebrauch des Wortes im Sinne von Sprachausdruck für das Prädikat im Dialog Kratylus überwiegend, so ist doch auch der Gebrauch desselben im Sinne von Aussagewort hinreichend sicher bezeugt, jener erscheint als der frühere und ursprünglichere, dieser als der spätere, aus jenem sich entwickelnde und an ihn sich anlehnende. Auch das *ὄνομα* hat im Kratylus nicht bloss eine Bedeutung. Es bezeichnet zunächst dasselbe, was unser Wort Benennung ausdrückt, und in diesem Sinne umfasst es alle Wörter mit Ausschluss der Partikeln. Dem *ῥῆμα* als Ausdruck eines mehr oder minder zusammengesetzten Prädikats gegenüber bedeutet es immer ein einzelnes Wort. Mit dem *ῥῆμα* zusammen den Satz bildend erhält es eine von seiner ursprünglichen allgemeinen Bedeutung verschiedene engere Bedeutung, das *ὄνομα* im Sinne von Benennung wird zum Ausdruck des Urteilssubjekts und da der Ausdruck des Urteilssubjekts notwendig entweder ein persönliches Pronomen oder ein Substantiv, aber in den meisten Fällen ein Substantiv ist, so kann das *ὄνομα* als Ausdruck des Urteils-

subjekts im Sinne von Substantiv genommen werden. Ebenso kann das *ῥῆμα*, da es als Aussagewort notwendig immer Zeitwort ist, als Zeitwort genommen werden. Darum brauchen wir aber nicht anzunehmen, dass Platon Substantiv und Verbum grammatisch unterschieden habe. *Ὄνομα* als erstes Satzglied ist ihm Ausdruck für dasjenige, von dem etwas ausgesagt wird, *ῥῆμα* als zweites Satzglied ist ihm nicht bloss Ausdruck desjenigen, was ausgesagt wird, sondern auch das das *ὄνομα* zu einem Satz ergänzende Wort, mithin das Aussagewort. So wenig wir dem Platon die grammatische Unterscheidung von Substantiv und Verbum zuschreiben dürfen, so wenig können wir bei ihm von einem technischen Gebrauche der Wörter *ὄνομα* und *ῥῆμα* reden. Wir sehen ja, wie der Sinn und die Bedeutung dieser Wörter im Kratylus ein wechselnder, ein fliessender ist. Freilich ist dieser Wechsel und Fluss kein schrankenloser, er bewegt sich innerhalb enger Grenzen und strebt, wie es scheint, einem bestimmten Ziele zu. Die eine Bedeutung entwickelt sich aus der anderen, wie wir sahen; so beim *ὄνομα* wie beim *ῥῆμα*. *Ὄνομα* und *ῥῆμα* sind dem Platon ganz offenbar bloss Sprachausdrücke, Wörter. Darum können sie nie identifiziert werden mit Subjekt und Prädikat, unter denen wir nicht Wörter, sondern vorgestellte Wirklichkeiten verstehen. Das ist der Grund warum wir nicht mit Deuschle S. 8 *ὄνομα* und *ῥῆμα* als Subjekt und Prädikat fassen können. Anders Steinthal S. 135. Er will *ὄνομα* und *ῥῆμα* nicht als Subjekt und Prädikat gelten lassen, weil im Kratylus die Sprache auf die Dinge gerichtet sei, man sage Dinge. Aber ist denn nicht überhaupt der Name Benennung eines Dinges und sagen wir denn nicht im Urteil die eine vorgestellte Wirklichkeit von der anderen aus, ist das Urteil denkbar ohne die Beziehung auf die Objektivität?

ONOMA und *PHMA* im Platonischen Theaetet.

Im Theaetet findet sich eine Erklärung des *λόγος*, die mit der im Kratylus 431 B und 435 A gegebenen übereinstimmt. Es ist die erste der drei Erklärungen des *λόγος*, die der Theaetet von 206 C bis 210 A bietet. Die zweite 207 D *τὴν διὰ στοιχείου διέξοδον περὶ ἑκάστου λόγον εἶναι* („Die Erörterung über jegliches mittels der Bestandteile sei der *λόγος*"), die dritte 208 E *τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἁπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν* („Ein Merkmal angeben zu können, wodurch sich das Gefragte von allem übrigen unterscheidet") gehören offenbar nicht hierher, da es sich bei beiden um eine Erklärung, bei der zweiten durch Beschreibung, bei der dritten durch Definition handelt. Wollen wir bei allen drei Definitionen für das Wort *λόγος* einen gleichen Ausdruck wählen, so bleibt uns wie Hermann Schmidt[1] (Jahrbücher für klassische Philologie 9. Supplementband 1877—1878: Kritischer Kommentar zu Platons Theaetet) S. 552 bemerkt, nichts anderes übrig, als das Wort Erklärung auch für die erste Definition zu wählen. Aber wir haben in dieser Definition nichts anderes vor uns als den sprachlichen Ausdruck des Urteils, den Satz. Sie lautet nämlich 206 D: *τὸ τὴν αὑτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων ὥσπερ εἰς κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοήν.* („Seinen Gedanken durch die Stimme vermittels *ῥήματα* und *ὀνόματα* deutlich machen, indem man seine *δόξα* wie im Spiegel oder Wasser so in der Ausströmung des Mundes ausdrückt.") Treffend bemerkt Hermann Schmidt[2] (Jahrbücher für klassische Philologie 12. Supplement-

band: Exegetischer Kommentar zu Platons Theaetet) S. 185 hierzu: „Eine ebenso vollständige und wahre als schöne Beschreibung des Sprechaktes. Zuerst der Zweck: Kundmachung des Gedankens (*τὴν αὑτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν*; dann das Mittel: physisch die zu Lauten sich gestaltende Stimme (*διὰ φωνῆς*), psychisch die aus den Lauten zusammengesetzten und in ihrer Vereinigung einen Satz bildenden und dadurch ein Urteil aussprechenden Nenn- und Aussagewörter (*μετὰ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων*); endlich Veranschaulichung dieses wunderbaren Vorgangs durch ein Bild: wie man sein Äusseres, die Gestalt, im Spiegel oder Wasser abprägt, so sein Inneres, die Gedanken (*δόξα*), in dem durch den Mund quellenden und die Worte mit sich forttragenden Luftstrom. Alle drei Momente aber werden 208 C in den kürzesten Ausdruck, dass der *λόγος* als Aussage im eigentlichen Sinne das Abbild des Gedankens in den Lauten sei (*διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον*) zusammengefasst." Nach dieser Erörterung Hermann Schmidts brauche ich nicht erst noch auszuführen, dass in der That die hier gegebene Definition des *λόγος* mit der im Kratylus wiederholt gegebenen identisch ist; nur ist die Definition im Kratylus in beiden Fällen insofern weiter gehalten, als sie auch den Satz der inneren Sprache umfasst, während die hier gegebene nur auf die äussere, hörbare Sprache passt. Schmidt bezeichnet den *λόγος* hier als Aussage im eigentlichen Sinne gegenüber der zweiten und dritten Definition von *λόγος*, welche das Wort nicht eigentlich als Aussage, sondern als Beschreibung und Definition eines Dinges fassen. Ich mache aufmerksam, dass Platon hier ein und denselben Begriff einmal durch *διάνοια* und sodann durch *δόξα* giebt, wie denn auch Schmidt in beiden Fällen mit Gedanke übersetzt. *Διάνοια* und *δόξα* sind an unserer Stelle offenbar nicht unterschieden. Wie Platon hier den *λόγος* als aus *ὄνομα* und *ῥῆμα* bestehend bezeichnet, so nennt er 202 B den *λόγος* ungenau eine *συμπλοκὴ ὀνομάτων*, eine Zusammensetzung von Namen. 201 E nämlich hat er gesagt: *ἐγὼ γὰρ ἐδόκουν ἀκούειν τινῶν ὅτι τὰ μὲν πρῶτα οἱονπερεὶ στοιχεῖα, ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα λόγον οὐκ ἔχοι, αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προςειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὔθ' ὡς ἔστιν, οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν.* („Ich glaubte nämlich von einigen zu hören, dass es für die ersten gleichsam Urbestandteile, aus denen sowohl wir als auch das Übrige zusammengesetzt sind, keinen *λόγος* gäbe; jedes an und für sich Seiende — wie doch das *στοιχεῖον* ist — [Schmidt[1] nach Cousin

S. 553] könne man nur benennen, sonst aber nichts von ihm aussagen, weder dass es ist, noch dass es nicht ist".) Ganz deutlich zeigt sich hier, dass unter *λόγος* eine Aussage verstanden wird. Falsch ist darum die Übersetzung Müllers: Grund, ebenso die von Schleiermacher: Erklärung. Platon will offenbar sagen, der Urbestandteil sei etwas für sich allein Seiendes, ihm komme darum auch nur ein einzelner Name zu; alles, was ausser diesem hinzugefügt würde, sei etwas von ihm Verschiedenes. Darum gebe es von ihm keine Aussage, die aus zwei oder drei Wörtern (— *ἔστιν*, — *οὐκ ἔστιν*) bestehe. Dann fährt er 202 B fort: *ἀδύνατον εἶναι ὁτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ· οὐ γὰρ εἶναι αὐτῷ* (*αὐτῷ* Tb B nach Schmid gegen Bonitz spicil. 24, Wohlrab und Schanz, die *αὐτὸ* haben) *ἀλλ ἢ ὀνομάζεσθαι μόνον· ὄνομα γὰρ μόνον ἔχειν· τὰ δὲ ἐκ τούτων ἤδη συγκείμενα ὥσπερ αὐτὰ πέπλεκται, οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι· ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν.* („Es sei unmöglich, irgend einen von den Urbestandteilen in dem *λόγος* zu sagen, denn ihm komme nur das Genanntwerden zu, er hätte nur einen Namen. Wie aber aus diesen zusammengesetzten die Dinge selbst verflochten wären, so bilden auch ihre miteinander verflochtenen Namen einen *λόγος*. Denn die Zusammenflechtung der Namen sei das Wesen des *λόγος*".) Ganz deutlich wird hier der *λόγος* dem mit einem *ὄνομα* sich vollziehenden Benennen gegenüber als die Verbindung mehrerer *ὀνόματα* bezeichnet. Da es sich hier um den *λόγος* als Aussage, somit als Satz handelt, so ist diese Bezeichnung eine ungenaue, die das Eigentümliche des Satzes, die Verbindung des *ὄνομα* mit dem von ihm unterschiedenen *ῥῆμα*, nicht hervorhebt. Indes dürfen wir nicht ausser acht lassen, dass Platon hier nach den Anfangsworten unserer Stelle nicht seine, sondern anderer Leute, wie die Erklärer mit Grund behaupten, des Antishenes Meinung über den *λόγος* auseinandersetzt. Ähnlich gebraucht Platon 168 B in der Verbindung *συνήθεια τῶν ῥημάτων καὶ ὀνομάτων* („Der gewohnte Gebrauch der Ausdrücke und Namen") in einer Auseinandersetzung über Protagoras' Lehre, von der Sokrates gleich darauf sagt *ταῦτα τῷ ἑταίρῳ σου ὦ Θεόδωρε εἰς βοήθειαν προσηρξάμην* („Das, Theodoros, brachte ich deinem Freunde zur Hülfe dar") das Wort *ῥῆμα* in einem mehr unbestimmten, etwa Wortverbindungen ausdrückenden Sinne. Aber da es sich hier wie vorher nicht um eine Darlegung der Meinung Platons selbst handelt, so dürfen wir weder im ersten Falle auf ein Schwanken in der Er-

klärung des *λόγος* als Satz noch im zweiten Fall auf ein Schwanken im Gebrauche des Wortes *ῥῆμα* schliessen.

Wir wenden uns, die Definition des *λόγος* als der Verbindung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* beide Wörter in ihrer engeren Bedeutung als Nennwort und Aussagewort genommen für gesichert haltend und deshalb mit gutem Grunde unsere Betrachtung vom *ὄνομα* und *ῥῆμα* über den *λόγος* ausdehnend, der Hauptstelle des Theaetet zu, in welcher das Verhältnis des *λόγος* zur *διάνοια* erörtert wird. Diese Stelle findet sich 189 E und lautet: *Τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἆρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται, περὶ ὧν ἂν σκοπῇ, ὥς γε μὴ εἰδώς σοι ἀποφαίνομαι, τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὁρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπάξασα, τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ, δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς· ὥστε ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν.* („Verstehst du unter Denken dasselbe was ich? Einen *λόγος*, den die Seele bei sich selbst durchgeht, über das, was sie erwägt. Freilich als ein Nicht-Wissender setze ich es dir auseinander. Denn nichts anderes scheint sie mir [zu thun], wenn sie denkt, als sich zu unterreden, indem sie sich selbst fragt und antwortet, bejaht und verneint. Hat sie nun, sei es langsamer sei es schneller zufahrend, etwas festgesetzt und ‚beharrt sie schon auf derselben Behauptung' (Schleiermacher) und zweifelt nicht, so nennen wir das eine *δόξα* von ihr. Weshalb ich das *δοξάζειν* ein *λέγειν* nenne und die *δόξα* einen gesprochenen *λόγος*, nicht jedoch zu einem Andern und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst".) Ganz deutlich wird in unserer Stelle *δόξα* von dem *διανοεῖσθαι* unterschieden. Die *δόξα* ist dasjenige, was die Seele infolge des *διανοεῖσθαι* festsetzt, indem sie von aller Ungewissheit frei, alles Zweifelns ledig auf derselben Behauptung beharrt, die *δόξα* ist also doch wohl nicht etwa blosse Meinung oder Vorstellung der Seele, sondern eine Festsetzung derselben in Folge des *διανοεῖσθαι*, also eine entschiedene Behauptung, ein entschiedenes Urteil der Seele. Ihr gegenüber charakterisirt sich das *διανοεῖσθαι* nicht mehr als blosses Denken, sondern näher als Nachdenken, Überlegen. Dieses Nachdenken und Überlegen setzt sich offenbar aus mehreren Akten zusammen, und wenn mit ihm der *λόγος* identifiziert wird, so kann auch unter *λόγος* nicht ein einzelner Sprachakt, es muss

unter ihm eine Reihe von Sprachakten verstanden werden. Der mit dem *διανοεῖσθαι* identifizierte *λόγος* kann darum nur mit Gespräch (Müller) oder Unterredung, weniger gut mit Rede (Schleiermacher), gewiss nicht mit Satz wiedergegeben werden. Dass es sich aber beim *λόγος* in diesem Sinne nicht um einen bloss gedanklichen Vorgang handelt, das zeigt einerseits die Zurückführung des bloss gedanklich gefassten *διανοεῖσθαι* auf den *λόγος*, das zeigen anderseits die vom *λόγος* gebrauchten Ausdrücke Fragen und Antworten. Aber der *λόγος* wird nicht bloss identifizirt mit dem *διανοεῖσθαι*, sondern auch mit der *δόξα*. Und hier bezeichnet *λόγος* offenbar einen einzelnen Satz, wie die *δόξα* das in einem Schlussurteil ausgesprochene Ergebnis des Nachdenkens. Dass an dieser Stelle unter *λόγος* ein wirklicher Sprachakt zu verstehen, zeigen deutlich die hinzugefügten Bestimmungen: „nicht zu einem andern und mit der Stimme, sondern stillschweigend zu sich selbst.“ Es handelt sich bei dem *λόγος* in diesem Sinne nicht um einen Akt der äusseren, sondern der inneren Sprache, aber um einen Sprachakt in vollem Sinne des Wortes. Auch das mit *λόγος* verbundene *εἰρημένος* deutet darauf hin. Indes das wird auch, soweit ich dieselben einsehen konnte, von keinem Übersetzer und Erklärer in Abrede gestellt, dass unter *λόγος* im Anfang und am Schluss unserer Stelle ein sprachlicher Vorgang oder ein sprachliches Gebilde zu verstehen sei, fraglich ist nur erstens, was unter *δόξα* und *δοξάζειν* zu verstehen sei, und zweitens, wie wir uns das hier von Platon behauptete Übereinstimmungsverhältnis zwischen *διανοεῖσθαι* und *δόξα* einerseits und dem *λόγος* anderseits zu denken haben. Wir haben nun beide Punkte ausführlich zu erörtern.

Ich beginne mit der Erörterung des ersten Punktes, mit der Beantwortung der Frage also, was an unserer Stelle unter *δόξα* und *δοξάζειν* zu verstehen ist. Schleiermacher übersetzt *δόξα* mit Vorstellung, *δοξάζειν* mit Vorstellen, Müller ebenso, Stallbaum, Wohlrab, Schmidt geben gar keine Übersetzung, ebenso Bonitz nicht (Platonische Studien [2] 1875), Michelis S. 166: Meinung in Klammer: Urteil, Ast übersetzt *δόξα* mit *judicium* und *δοξάζειν* mit *judicare*. Deuschle übersetzt S. 21 *δόξα* mit Vorstellungsurteil. Was hier der Terminus Vorstellung in Verbindung mit Urteil soll, ist mir völlig unerfindlich. Ich denke, jedes Urteil sagt eine vorgestellte Wirklichkeit von einer andern aus und ist, wenn man will, aber sehr unnötiger Weise urgiert, ein Vorstellungsurteil. Steinthal

sagt S. 140: „Wenn die Seele nach mannigfacher Überlegung zu einem Beschlusse kommt, *ὁρίσασα*, und nicht mehr schwankt, *διστάζειν*, dann hat sie eine *δόξα*, und diese wird als *λόγος* ausgesprochen"; S. 135: „Denken *διανοεῖσθαι* heisst eine Unterredung welche die Seele mit sich selbst führt, sich selbst fragend und antwortend. Das Ergebnis solches Denkens ist die Meinung, *δόξα*, und diese ist ein *λόγος*, wie eine Meinung hegen, *δοξάζειν*, ein *λέγειν* ist, nur nicht zu einem andern, sondern zu sich selbst, lautlos und schweigend", beides zur Erklärung unserer Stelle; er übersetzt also *δόξα* mit Meinung und *δοξάζειν* mit: eine Meinung hegen. Woher diese grosse Verschiedenheit in der Auffassung des an unserer Stelle anscheinend doch durchaus klaren Sinnes der *δόξα* und des *δοξάζειν*? Im ganzen zweiten und dritten Teile des Theaetet ist der Grundbegriff, mit dem die ganze Untersuchung operiert der Begriff der *δόξα*, und diese beiden Teile werden 187 A eingeleitet mit den Worten: *Τούτου γε ἕνεκα ἠρχόμεθα διαλεγόμενοι, ἵνα εὕρωμεν τί ποτ' ἔστ' ἐπιστήμη. Τοσοῦτον γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι, ὅ τι ποτ' ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα. Τοῦτο καλεῖται δοξάζειν.* („Deshalb haben wir angefangen uns zu unterreden, um zu finden, was Wissen ist. So weit sind wir wenigstens vorgeschritten, dass wir es ganz und gar nicht unter der Wahrnehmung suchen, sondern unter dem Namen, den die Seele trägt, wenn sie sich für sich selbst mit dem Seienden beschäftigt. Das wird *δοξάζειν* genannt.") Wir sehen, Platon versteht unter *δοξάζειν* die von der äusseren Wahrnehmung mehr oder minder unabhängige und im Gegensatze zu ihr stehende, insofern also subjektive Denkthätigkeit, und demgemäss fassen die Übersetzer und Erklärer mit Recht das *δοξάζειν* als sich vorstellen, meinen, und die ihm entsprechende *δόξα* als Vorstellung, Meinung oder Ansicht. Wer nun im Hinblick auf diese allgemeine Bedeutung der *δόξα* und des *δοξάζειν* in unserem Dialog beide Wörter an unsererer Stelle übersetzt, der wird leicht zu der Annahme verführt, *δόξα* und *δοξάζειν* könne auch an unserer Stelle keine andere Bedeutung haben. Es ist auch ohne Zweifel, dass die Bedeutung der Worte an unserer Stelle, welche immer sie sein möge, an jene allgemeine Bedeutung derselben in unserem Dialog sich anschliessen muss und aus dem Zusammenhang mit derselben nicht heraustreten darf. Das hindert aber nun nicht, dass die Bedeutung an unserer Stelle eine bestimmtere und insofern von jener allgemeinen Bedeutung verschiedene sein

kann. Sehen wir unsere Stelle nun genauer an, so überzeugen wir uns bald, dass hier in der That die *δόξα* und das *δοξάζειν* eine bestimmtere, von jener allgemeinen verschiedene Bedeutung haben muss.

Die *δόξα* und das *δοξάζειν* wird ganz deutlich mit dem *λόγος* in Beziehung gesetzt, um vom *λόγος* aus ein Verständnis und eine Erklärung der *δόξα* und des *δοξάζειν* zu gewinnen. Unter dem *λόγος* ist nun hier, wie von allen zugestanden wird, ein Sprachakt zu verstehen. Es fragt sich nun, inwiefern aus dem *λόγος* als Sprachakt ein Verständnis und eine Erklärung der *δόξα* und des *δοξάζειν* als Denkvorgang oder Denkakt gewonnen werden kann. Und da unterliegt es nun keinem Zweifel, dass aus der Sprache nur auf die Form des Denkens geschlossen werden kann, da der Inhalt des Denkens mit dem Inhalt seines Ausdrucks in der Sprache vollständig eins und dasselbe ist und nur die Sprachform als von der Denkform verschieden zum Verständnis und zur Erklärung der letzteren herangezogen werden kann. Handelt es sich aber in der *δόξα* und dem *δοξάζειν*, sofern sie aus dem *λόγος* verstanden und erklärt werden sollen, notwendig nur um die Denkform, so kann es gar nicht mehr fraglich sein, dass *δόξα* und *δοξάζειν* nur mit Urteil und urteilen wiedergegeben werden können, da anerkanntermassen das Urteil ebenso die Form des Denkens ist wie der Satz die Form der Sprache. Die Ausdrücke: Vorstellung, Meinung, Ansicht fassen den Denkvorgang, den sie bezeichnen, mehr von seiner inhaltlichen Seite ins Auge, während das Urteil wenigstens eine Verwendung zulässt, in der es lediglich die Form des Denkakts berücksichtigt. In der Logik sprechen wir darum neben Begriff und Schluss von Urteilen, nicht von Meinungen und Ansichten. Wir schliessen uns darum der von Ast und Deuschle gegebenen Übersetzung von *δόξα* und *δοξάζειν* mit Urteil als der, nach unserer Ansicht, einzig richtigen und einzig möglichen an. Beim Übergang zum zweiten Teile seines Theaetet 187 A giebt Platon eine Definition des Wesens der *δόξα* und des *δοξάζειν* als derjenigen Thätigkeit der Seele, in welcher sie im Gegensatz zur Wahrnehmung sich für sich selbst mit dem Seienden beschäftigt. Hier setzt er die *δόξα* und das *δοξάζειν*, um ein Verständnis und eine Erklärung ihrer Form zu gewinnen, in Beziehung zum *λόγος* als dem sprachlichen Ausdruck des Denkens. So erhalten *δόξα* und *δοξάζειν*, welche ursprünglich unsere Denkvorgänge überhaupt bezeichnen, an unserer Stelle die Bedeutung Urteil, in welchem Worte gerade die Form des Denkens ihren Ausdruck gewinnt. Ich

bemerke noch, dass hier *διανοεῖσθαι* ganz deutlich von *δόξα* und *δοξάζειν* unterschieden wird, während es in der zuerst besprochenen Stelle 206 D mit der *διάνοια* identifiziert wurde. Indes hat hier das *διανοεῖσθαι* die Bedeutung des Nachdenkens und Überlegens, dessen Schlussergebnis die *δόξα* ist, es bezeichnet eine Reihe von Denkvorgängen, der ihm entsprechende *λόγος* bedeutet darum Gespräch oder Unterredung. Hingegen wird unter der *διάνοια* 206 D der fertige in sich abgeschlossene Gedanke und zwar als einzelner verstanden. Die *διάνοια* in diesem Sinne ist aber offenbar, sofern ihre Form ins Auge gefasst wird, mit der *δόξα* 189 E als dem ohne Zweifeln und Schwanken festgehaltenen Endresultat des Überlegens und Nachdenkens, des *διανοεῖσθαι*, das zu dem *λόγος* in Beziehung gesetzt wird, eins und dasselbe. Man kann deshalb nicht sagen, dass das Wort *δόξα* 206 D und 189 E in verschiedenem Sinne gebraucht wird, in beiden Fällen bezeichnet es den fertigen, in sich abgeschlossenen Gedanken als einzelnen, im letzteren Falle freilich, sofern er zum *λόγος* in Beziehung gesetzt und somit von seiten seiner Form als Urteil betrachtet wird. Dagegen bezeichnet *διάνοια* 206 D und *διανοεῖσθαι* 189 E allerdings etwas Verschiedenes, *διάνοια* den fertigen, in sich abgeschlossenen Gedanken als einzelnen, *διανοεῖσθαι* das aus mehreren Denkakten sich zusammensetzende Überlegen und Nachdenken.

Wir haben aber nicht bloss zu untersuchen, was wir an unserer Stelle 189 E unter *δόξα* verstehen müssen, sondern auch wie wir uns das Übereinstimmungsverhältnis zwischen *διανοεῖσθαι* und *δόξα* einerseits und dem *λόγος* anderseits denken müssen. In diese Untersuchung treten wir nunmehr ein. Beginnen wir mit dem letzteren in unserer Stelle gesetzten Übereinstimmungsverhältnis, mit dem von *δόξα* und *λόγος*. Unter *λόγος* wird hier zunächst ein Vorgang oder Akt der inneren Sprache verstanden. Darauf deuten die Worte „*λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν.*“ Dass es eine solche innere Sprache giebt, verschieden vom Denken, dass sie unsere Denkakte begleitet, davon können wir uns jeden Augenblick überzeugen. Aber worin besteht diese innere Sprache? Nicht in innerlich wahrnehmbaren Wörtern, nicht in Lauten, die durch die Stimmwerkzeuge hervorgebracht werden, sondern in Vorstellungen von diesen Wörtern und Lauten. Bei Leuten, die viel lesen, sind es meistens Vorstellungen der Schriftzeichen dieser Wörter und Laute, Vorstellungen geschriebener Wörter, bei den übrigen Vorstellungen gehörter Wörter, bei

allen Vorstellungen von Wörtern, mit denen die innere Sprache operiert. Den innerlich wahrnehmbaren, hörbaren Wörtern der äusseren Sprache entsprechen die Vorstellungen dieser Wörter in der inneren Sprache, und wie die äussere Sprache in der Verbindung der äusserlich wahrnehmbaren Wörter zu Sätzen besteht, so besteht die innere Sprache in der Verbindung der Vorstellungen dieser äusserlich wahrnehmbaren Wörter zu Vorstellungen von Sätzen. Auf diese innere Sprache nun wird an unserer Stelle so deutlich als möglich die *δόξα* und das *δοξάζειν* zurückgeführt, die *δόξα* wird in einer allen Zweifel ausschliessenden Weise als *λόγος εἰρημένος*, das *δοξάζειν* als *λέγειν* bezeichnet, die *δόξα* mit dem *λόγος*, das *δοξάζειν* mit dem *λέγειν* identifiziert. Es ist keine Rede von einer Vergleichung von *δόξα* und *λόγος*, von *δοξάζειν* und *λέγειν*, wonach das eine das Bild des anderen wäre, wie Müller und Steinhart (Platons sämtliche Werke. Dritter Band. Leipzig 1852) in der Einleitung zum Theaetet S. 86 wollen: „Die Sprache ist dem Platon in unserem Dialog nur Bild", und wie alle Erklärer ohne Ausnahme ausser dem einzigen Michelis annehmen. Darüber kann doch, wenn man wirklich liest, was Platon sagt, auch nicht der geringste Zweifel sein, dass er hier *δόξα* als den *λόγος*, *δοξάζειν* als ein *λέγειν* bezeichnet und nicht etwa *λόγος* und *λέγειν* als Bilder von *δοξα* und *δοξάζειν*. Das kann auch den Erklärern unmöglich entgangen sein, aber es ging ihnen wie dem Rezensenten meiner Schrift (Das Wesen des Denkens nach Platon, Landsberg 1881), Herrn Ebbinghaus, sie glaubten, über das Verhältnis von Denken und Sprechen ziemlich im klaren zu sein und begriffen nicht, was die behauptete Identität von beiden zur Aufklärung dieses Verhältnisses besonders nutze, darum fingen sie an die klaren Worte Platons, um den Ausdruck des Herrn Ebbinghaus zu gebrauchen, zu deuteln (Max Roedigers Litteraturzeitung 1881. Sp. 844 f.). Das ist ja auch sofort klar, dass von einer allseitigen Identität von Denken und innerem Sprechen, von *δόξα* als Urteil und *λόγος* als Satz nicht die Rede sein kann. In der *δόξα* handelt es sich um vorgestellte Wirklichkeiten, die von einander ausgesagt werden, im Satz um die Wörter, welche zur Bezeichnung dieser vorgestellten Wirklichkeiten verwendet sind. Aber das eine dieser Wörter und zwar dasjenige, welches zur Bezeichnung der ausgesagten Wirklichkeit, also des Prädikates, dient, muss notwendig entweder selbst ein *verbum finitum* sein oder wenigstens mit dem *verbum finitum* Sein verbunden werden. Anders kommt kein Satz in der Sprache und kein Urteil im Denken

zu stande. Das *verbum finitum* ist im ersten Falle allerdings auch Ausdruck des Prädikats, aber es ist daneben im ersten Falle genau so wie im zweiten das Mittel der Aussage. Eine Verbindung der vorgestellten Wirklichkeiten zu Urteilen im blossen Denken ist schlechterdings unmöglich, nur durch das Verbum als Aussagemittel kann eine Verbindung von Vorstellungen zu Urteilen zu stande gebracht werden. Als Aussagemittel der vorgestellten Wirklichkeiten gehört also das Verbum, trotzdem es ein Wort der Sprache ist, zu jedem Denkakt, zu jedem Urteil, ist ein Wesenskonstitutiv jedes Urteils, und insofern ist allerdings jeder Denkakt, jedes Urteil mit der Sprache und dem Satze identisch. Wir sehen also, es hat einen guten Sinn von einer Identität von Denken und Sprechen, von Urteil und Satz zu reden. Im Grunde nehmen alle unwillkürlich diese Identität an, sofern es sich um die Aussage handelt, ja man geht hier noch einen Schritt über das richtige Mass hinaus, indem man unwillkürlich das Prädikat, sicherlich doch ein Gebilde des Denkens, für ein Wort hält, während das Wort nur Ausdruck des Prädikats als *verbum finitum* freilich auch Aussagemittel für das Denken ist. Das Denken ist also mit der Sprache, das Urteil mit dem Satze identisch, sofern das Verbum als *verbum finitum*, trotzdem es sprachliches und nicht gedankliches Gebilde ist, zu jedem Urteil als Aussagemittel desselben, somit als sein Bestandteil gehört. Aber wenn so die Identität von δοξάζειν und λέγειν, δόξα und λόγος nur eine auf einen einzelnen Bestandteil des δοξάζειν und der δόξα einerseits und des λέγειν und λόγος anderseits eingeschränkte ist, wie konnte dann Platon diese Identität ganz im allgemeinen behaupten? Offenbar ist bei dem Denkakte oder Urteile die Hauptsache oder das Wesentliche die Aussage, sofern es sich aber um die Form des Denkaktes handelt, das Aussagemittel. Um die Form des Denkens handelt es sich nun allerdings in unserer Stelle; deshalb hat in ihr das Wort δόξα die Bedeutung Urteil. Das, worauf es also hier ankommt, ist das Aussagemittel, das *verbum finitum*, und da nun gerade hierin das Denken mit dem Sprechen identisch ist, so konnte Platon mit allem Fug hier von einer Identität von Denken und Sprechen überhaupt reden, ohne irgend welche Einschränkung hinzuzufügen. Übrigens bleibt das Verbum als *verbum finitum*, obgleich es in Wahrheit Bestandteil des im übrigen rein gedanklichen Urteils ist, dennoch auch Bestandteil des sprachlichen Ausdrucks des Urteils im Satze. Es kann nicht für sich allein auftreten und als Bestandteil in das Urteil gleichsam hineingescho-

ben werden; nur in Verbindung mit einem sprachlichen Ausdruck des Subjekts und, falls es nicht selbst zugleich sprachlicher Ausdruck des Prädikates ist, auch nur in Verbindung mit einem von ihm verschiedenen sprachlichen Ausdruck des Prädikats, also nur im Satze und als Satzbestandteil wird es zum Aussagemittel und somit auch zum Bestandteil des Urteils. Und auch aus diesem Grunde kann das Urteil mit dem Satz überhaupt ohne alle Einschränkung und Näherbestimmung identifiziert werden, obgleich das dem Subjekt des Urteils im Satz Entsprechende immer, das dem Prädikat des Urteils im Satz Entsprechende wenigstens dann, wenn es nicht das *verbum finitum* selbst ist, nur sprachlicher Ausdruck des Subjekts und Prädikats, keineswegs aber wie das Verbum als Aussagemittel Bestandteil des Urteils ist. Aber Platon hat bei seiner Identifikation von Urteil und Satz, wie wir sahen, nicht die äussere, sondern die innere Sprache im Auge, und in der inneren Sprache handelt es sich nach dem Begriff, den wir uns von derselben bildeten, nicht um wirkliche Wörter, nicht also auch um ein wirkliches Verbum, sondern um Vorstellungen von Wörtern, um Vorstellungen von Verben. Sind denn nun auch die Vorstellungen von Verben, insofern sie in Verbindung mit Vorstellungen von anderen Wörtern die Vorstellung des Satzes in der inneren Sprache bilden, imstande als Aussagemittel für das Urteil zu dienen? Eine einfache Beobachtung unser selbst beim Denken belehrt uns, dass dem in der That so ist. All unser Denken ist von innerem Sprechen begleitet, und das Material, mit dem wir beim inneren Sprechen operieren, sind nicht wirkliche, äusserlich wahrnehmbare Wörter, sondern nur Vorstellungen von Wörtern. Diese Vorstellungen von Wörtern, insbesondere die Vorstellungen von Verben in Verbindung mit den Vorstellungen der übrigen Wörter des Satzes leisten uns dieselben Dienste wie die wirklichen Wörter, insbesondere die wirklichen Verben. Diese Vorstellungen von Wörtern nämlich werden in uns schon dann erzeugt, wenn wir entweder selbst äusserlich wahrnehmbar sprechen oder Andere sprechen hören, und gerade sie sind es und nicht die durch die Stimme hervorgerufenen Lufterschütterungen, welche mit unseren Denkakten sich innigst verbinden und als Vorstellungen von Verben die Aussagemittel derselben bilden. Gerade in diesen durch die äusserlich wahrnehmbaren Lufterschütterungen, die wir selbst oder andere durch die Stimme hervorrufen, in uns erzeugten Vorstellungen von Wörtern und nicht in den äusserlich wahrnehmbaren

Klängen besteht darum das eigentliche Wesen der Sprache als des Ausdrucks und Mittels des Denkens. Platon hat also ganz mit Recht das Denken mit der inneren Sprache, den Denkakt des Urteils mit dem Satz als dem Akt der inneren Sprache identifiziert. Wir haben eben nur in der inneren Sprache das eigentliche Wesen der Sprache, das auch die äussere Sprache erst zur Sprache macht. Ohne die innere Sprache wäre die äussere Sprache nichts als ein leeres Geräusch, das mit dem Denken in gar keiner Verbindung stände. Von der äusseren Sprache redet Platon in der zuerst besprochenen Stelle 206 D, er bezeichnet sie als eine *διὰ φωνῆς* vermittelte. Er ist weit entfernt, sie mit dem Denken zu identifizieren, vielmehr nennt er sie einen Abdruck des Gedankens in der Ausströmung des Mundes. Sie ist in der That nichts weiter. Die innere Sprache hingegen, von der hier die Rede ist, ist nicht bloss Abdruck oder Ausdruck des Denkens, sondern zugleich in ihren Vorstellungen von Verben Mittel des Denkens und Bestandteil des Denkens und verdient darum mit dem Denken identifiziert zu werden. Die Identifizierung von *διανοεῖσθαι* mit dem *λόγος* im Anfange der Stelle 189 E muss natürlich im Sinne der Identifizierung der *δόξα* als dem Ergebnis des *διανοεῖσθαι* mit dem *λόγος* am Schluss unserer Stelle verstanden werden. Wie unter dem *διανοεῖσθαι* ein Überlegen und Nachdenken, also eine Reihe von Denkakten verstanden wird, so unter dem *λόγος* ein Gespräch, eine Unterredung, also eine Reihe von Sprachakten. Jeder einzelne dieser Denkakte ist als Urteil insofern mit dem entsprechenden Sprachakt dem Satze identisch, als das Aussagemittel des Urteils das *verbum finitum* des Satzes ist.

Der einzige, der ausführlich auf die besprochene Stelle 189 E eingeht, ist Deuschle. Er sagt S. 21 „Gewiss ist es Platons eigentümliches Verdienst, Denken und Reden überhaupt in ein begriffliches Verhältnis zu einander gesetzt zu haben. Nichtsdestoweniger darf man aus diesem Platonischen Ausspruch auch nicht zuviel schliessen; denn genau zugesehen ist seine Absicht nicht, das Reden zu erklären, sondern das Denken. Weil er aber beides nicht voneinander trennen kann, wird indirekt ein Schluss auf jenes in gewissen Grenzen erlaubt.“ Also es ist gestattet, wenigstens in beschränktem Masse aus dem Denken das Reden zu erklären?! Gewiss nicht. In unserer Stelle ist gerade das Denken dasjenige, was erklärt werden soll, das Reden wird als das klare, also der Erklärung nicht erst bedürftige vorausgesetzt und zur

Erklärung des unklaren und der Erklärung bedürftigen Denkens herangezogen. Deuschle fährt fort: „Diese Grenzen würden jedoch überschritten sein; wollte man zu dem die Sache umkehrenden Resultate gelangen, als ob die Sprache aus dem geistigen Bedürfnis des Gedankenausdrucks als eine mit Notwendigkeit erfolgende Thätigkeit erklärt sei." Ganz gewiss; denn die Sprache wird hier überhaupt nicht erklärt, sondern das Denken und zwar aus der Sprache. Deuschle sagt weiter: „Hier wird vielmehr die Sprache schon vorausgesetzt und zur Verdeutlichung eines psychischen Vorgangs benutzt. Dieser Vorgang ist das Überlegen im Innern der Seele, sein Resultat das Vorstellungsurteil. So ergiebt sich zwar nicht die Notwendigkeit der Spracherzeugung nach den Gesetzen des Geistes, wohl aber die Einheit des im Satze ausgesprochenen Inhalts mit dem Inhalt des Vorstellungsurteils, und wie dieses als δόξα nur subjektive Gewissheit in Anspruch nehmen kann, so auch der Satz, welcher nur der lautliche Ausdruck für jenes ist. Hieraus folgt weiter, dass die logischen Gesetze über Wahrheit und Irrtum für Satz und Urteil ein und dieselbe Gültigkeit haben; denn beide haben ein und denselben Gedankeninhalt und sind das Resultat ein und dessselben psychischen Vorgangs mit dem formellen Unterschied, dass der Satz den Gedanken nur in Laute gekleidet wiedergiebt." Also der Satz ist nur der lautliche Ausdruck des Vorstellungsurteils, er giebt den Gedanken nur in Laute gekleidet wieder und folgerichtig dient er als Bild nur zur Verdeutlichung des Denkvorgangs?! Aber Platon hat ja ausdrücklich Denken und Sprechen, δόξα und λόγος identifiziert. Doch darauf giebt ja Deuschle eine Antwort. „Der Inhalt von Urteil und Satz ist identisch, die Gesetze über Wahrheit und Falschheit haben für beide die gleiche Gültigkeit". In der That sehr selbstverständlich. Daran hat gewiss noch niemand gezweifelt, dass das Urteil und der ihm entsprechende Satz denselben Inhalt haben. Als ob nicht eben der Inhalt des Denkens der Inhalt der Sprache wäre, als ob aus dem Inhalte der Sprache gar erst auf den Inhalt des Denkens geschlossen werden müsste. Den Inhalt der Sprache haben wir doch eben nur im Denken. Handelte es sich um den Inhalt, dann brauchte von Sprache gar keine Rede zu sein, denn was soll es nur heissen, die logischen Gesetze über Wahrheit und Falschheit hätten für beide die gleiche Geltung? Als ob die Sprache einen besonderen Inhalt hätte, auf den die logischen Gesetze wie auf den Inhalt des Denkens angewendet werden könnten. Nein es handelt sich gar

nicht um den Inhalt, sondern um die Form des Denkens und kann sich um nichts anderes handeln, wenn das Denken zur Sprache in Beziehung gesetzt und aus der Sprache ein Verständnis und eine Erklärung desselben gesucht wird. Es handelt sich ferner für Platon nur um das Denken und um nichts als das Denken, die Sprache kommt nur insofern in Betracht, als aus ihr das Denken erkannt werden kann. Wir können deshalb hier so wenig wie im Kratylus annehmen, dass Platon das Verbum als Wortart von den übrigen Wortarten grammatisch unterschieden habe, es ist ihm hier wie dort lediglich das für das Denken, also logisch wichtige Aussagewort gegenüber dem sprachlichen Ausdruck des Subjekts. Freilich hier, wo er das Urteil so ausdrücklich mit dem Satze identifiziert, muss ihm das Verbum nicht mehr bloss als das Aussagewort des Satzes, sondern zugleich als das einzige und unumgänglich notwendige Aussagemittel des Urteils erscheinen. Denn darin gerade besteht ja die Identität von Urteil und Satz, dass das Aussagewort des Satzes zugleich das Aussagemittel des Urteils und als solches ein Bestandteil des letzteren ist. Inwiefern Platon ein klares Bewusstsein dieses Sachverhalts gehabt hat, das lässt sich nicht bestimmen. Eine Ahnung und ein Gefühl von demselben wird ihm nicht abzusprechen sein, weil sonst die ausdrückliche Identifizierung von Urteil und Satz unerklärlich wäre.

ONOMA und *PHMA*
im Platonischen Sophistes.

Auch im Sophistes haben wir eine Erklärung des *λόγος*, welche mit den beiden 431 B und 435 A im Kratylus gegebenen wie mit der 206 D im Theaetet gegebenen übereinstimmt, an Deutlichkeit und Ausführlichkeit aber alle drei übertrifft. Sie steht 261 D und lautet: *Ξεν. Φέρε δή, περὶ τῶν ὀνομάτων ἐπισκεψώμεθα. Τῶν ὀνομάτων τὰ μὲν ἐφεξῆς λεγόμενα καὶ δηλοῦντα τι συναρμόττει, τὰ δὲ τῇ συνεχείᾳ μηδὲν σημαίνοντα ἀναρμοστεῖ. Ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττον γένος. Τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν, τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὂν δήλωμα ῥῆμά που λέγομεν, τὸ δὲ ἐπ᾽ αὐτοῖς τοῖς ἐκεῖνα πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα. Οὐκοῦν ἐξ ὀνομάτων μὲν μόνων ξυνεχῶς λεγομένων οὐκ ἔστι ποτὲ λόγος, οὐδ᾽ αὖ ῥημάτων χωρὶς ὀνομάτων λεχθέντων. Οἷον βαδίζει, τρέχει, καθεύδει, καὶ τἆλλα ὅσα πράξεις σημαίνει ῥήματα, κἂν πάντα τις ἐφεξῆς αὔτ᾽ εἴπῃ, λόγον οὐδέν τι μᾶλλον ἀπεργάζεται. Οὐκοῖν καὶ πάλιν ὅταν λέγηται, λέων ἔλαφος ἵππος, ὅσα τε ὀνόματα τῶν τὰς πράξεις αὖ πραττόντων ὠνομάσθη, καὶ κατὰ ταύτην τὴν συνέχειαν οὐδεὶς πω ξυνέστη λόγος· οὐδεμίαν γὰρ οὔτε οὕτως οὔτ᾽ ἐκείνως πρᾶξιν οὐδ᾽ ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασιν τὰ ῥήματα κεράσῃ· τότε δὲ ἥρμοσέ τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτος καὶ σμικρότατος. Θεαι. Πῶς ἄρ᾽ ὧδε λέγεις; Ξεν. Ὅταν εἴπῃ τις ἄνθρωπος μανθάνει, λόγον εἶναι φῄς τοῦτον ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον; Θεαι. Ἔγωγε. Ξεν. Δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον, ἀλλά τι περαίνει συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι. διὸ λέγειν τε αὐτὸν*

ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἴπομεν καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον. Οὕτω τὰ τῆς φωνῆς σημεῖα τὰ μὲν οὐχ ἁρμόττει, τὰ δὲ ἁρμόττοντα αὐτῶν λόγον ἀπειργάσατο. („Fremder. Wohlan denn! Lass uns über die *ὀνόματα* eine Untersuchung anstellen. Von den *ὀνόματα* stimmen die einen, welche nacheinander gesprochen auch etwas kund thun, zusammen, die hingegen, welche in ihrer Aufeinanderfolge nichts bezeichnen, stimmen nicht zusammen. Es giebt nämlich für uns wohl eine zweifache Art von Kundmachungen über das Sein mit der Stimme. Die einen *ὀνόματα* (Schleiermacher: Benennungen oder Hauptwörter, Müller: Hauptwörter), die anderen *ῥήματα* (Schleiermacher: Zeitwörter, Müller: Zustandswörter) genannt. Die auf Handlungen sich beziehende Kundmachung nennen wir *ῥῆμα*, die Bezeichnung aber, die denen selbst, welche jene Handlungen verrichten, durch die Stimme beigelegt wird, *ὄνομα*. Nun entsteht aus blossen nacheinander gesprochenen *ὀνόματα* nie ein *λόγος* (Schleiermacher: Rede oder Satz, Müller: Rede) und ebenso nicht, wenn *ῥήματα* ohne *ὀνόματα* ausgeprochen werden. Wie ‚geht', ‚läuft', ‚schläft' und die übrigen *ῥήματα*, welche Handlungen bezeichnen, auch wenn jemand sie alle hintereinander hersagte, bringt er dadurch um nichts mehr einen *λόγος* zu stande. Also auch hinwiederum, wenn er sagte ‚Löwe', ‚Hirsch', ‚Pferd' und mit welchen Benennungen die die Handlungen Verrichtenden benannt werden, auch aus der Aufeinanderfolge dieser bildet sich nie ein *λόγος*. Weder auf diese, noch auf jene Weise giebt das Ausgesprochene (*φωνηθέντα*), sei es eine Handlung oder Nichthandlung, sei es eine Wesenheit eines Seienden oder Nichtseienden, kund, bevor jemand mit den *ῥήματα* die *ὀνόματα* vermischt. Dann aber passen sie zusammen und sogleich ihre erste Verknüpfung wird ein *λόγος*, wohl von den *λόγοι* der erste und kleinste. Theaet. Wie meinst du das? Fremder. Wenn jemand sagt: Der Mensch lernt, so nennst du das doch den kürzesten und ersten *λόγος*. Theaet. Ja. Fremder. Denn dann macht er wohl schon etwas kund über das Seiende oder Werdende oder Gewordene oder Werdensollende, und er benennt nicht nur, sondern vollendet etwas (*περαίνει τι* Schleiermacher: bestimmt etwas, Müller: vollendet einen Satz), indem er die *ὀνόματα* mit den *ῥήματα* verbindet. Darum sagen wir, dass er redet (*λέγειν*) und nicht bloss nennt, und so bezeichnen wir denn auch diese Verknüpfung mit dem Namen *λόγος*. So stimmen die Bezeichnungen durch die Stimme teils nicht zusammen, teils stimmen sie zusammen und

bilden den λόγος.“) In dieser Stelle handelt es sich für Platon ganz deutlich um Sprache; ὄνομα und ῥῆμα sind Wörter, λόγος ist Redeganzes, Sprachganzes, Satz. Darin stimmen alle Erklärer und Übersetzer, soweit ich sie einsehen konnte, überein. Auch das wird keinen Widerspruch erfahren, wenn ich sage, es handle sich hier um äussere, äusserlich wahrnehmbare Sprache. Die Wörter werden erklärt als διττὸν γένος τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων („als zweifache Art von Kundmachungen über das Sein mit der Stimme“); in der Mitte unserer Stelle wird das ὄνομα σημεῖον τῆς φωνῆς („Bezeichnung durch die Stimme“), am Schlusse derselben werden ὀνόματα und ῥήματα als τὰ τῆς φωνῆς σημεῖα bezeichnet. Endlich müssen wir festhalten — und auch das wird von keinem angezweifelt werden können —, dass die Sprache hier eine vom Denken gesonderte Betrachtung erfährt. Hier ist überall nur von Sprache die Rede und nicht von Denken. Erst 263 D wird die gesonderte Betrachtung über die Sprache abgeschlossen und zur διάνοια sofort aber zur διάνοια in ihrem Verhältnis zum λόγος der Übergang gemacht. Wollen wir darum den Sinn dieser Stelle richtig verstehen, so müssen wir uns bei Erklärung derselben strenge an ihren eigentlichen Gegenstand, die Sprache, halten und diesen an und für sich, ohne seine Beziehung zum Denken betrachten. Fragen wir uns nun, was versteht Platon unter ὄνομα und ῥῆμα, so müssen wir antworten: sicher einzelne Wörter. Er nennt den aus ὄνομα und ῥῆμα zusammengesetzten λόγος den kleinsten und kürzesten λόγος. Der kleinste und kürzeste λόγος besteht aber eben nur aus zwei einzelnen Wörtern, und dass Platon dies nicht entgangen ist, zeigt deutlich das von ihm gewählte Beispiel: Der Mensch lernt, das er ausdrücklich als den kürzesten λόγος bezeichnet. Das scheint auch Deussen anzudeuten (*Commentatio de Platonis Sophista. Bonnae 1869*), wenn er S. 35 zum Satze seines Textes: *Enuntiatio constat e subjecto et praedicato* die Anmerkung macht: *A quo copulam Plato nondum divisit.* Es handelt sich für Platon offenbar um λόγοι die aus zwei Wörtern bestehen, von denen das eine ὄνομα, das andere ῥῆμα ist, nur solche λόγοι sind die kürzesten; nicht etwa um λόγοι, die aus Substantiv, Adjektiv und der Copula bestehen, von solchen ist keine Rede. Wenn nun dem so ist, dann sollte man meinen, dass das ῥῆμα im Sinne Platons thatsächlich mit unserem Zeitwort zusammenfalle. Denn das ὄνομα ist offenbar Ausdruck des Subjektes, also notwendig entweder ein persönliches Pronomen oder Substantiv. Soll

aber durch Hinzufügung eines einzelnen Wortes zu einem persönlichen Pronomen oder Substantiv ein Satz entstehen, so kann dieses einzelne Wort kein anderes als das Zeitwort sein. Nähme man so an, das Wort *ῥῆμα* falle thatsächlich mit unserem Zeitwort zusammen, so brauchte man darum noch nicht anzunehmen, Platon sei sich des grammatischen Unterschieds des Verbums von den übrigen Wortarten, der in seiner persönlichen Abwandlung besteht, bewusst geworden; man könnte dabei immer noch behaupten, Platon habe auch hier das *ῥῆμα* nur nach seiner logischen Bedeutung als Aussagewort von den übrigen Wortarten unterschieden, wie er unter dem *ὄνομα* nur den Ausdruck des Subjekts im Satze verstanden habe. Man könnte in diesem Falle unbeschadet des Sinnes das *ῥῆμα* mit Zeitwort übersetzen, da in der That die Haupteigentümlichkeit des Zeitwortes darin liegt, dass es Aussagewort ist. Ebenso könnte man *ὄνομα* mit Substantiv wiedergeben. Offenbar nämlich hat Platon übersehen, dass im Griechischen wie im Lateinischen jede finite Verbalform einen vollständigen ganzen Satz bildet, und so sind denn die aus persönlichen Pronomen und Verben gebildeten Sätze von seiner Betrachtung ausgeschlossen. Sein *ὄνομα* fällt darum thatsächlich mit unserem Substantiv zusammen und kann unbeschadet seines Sinnes mit Substantiv wiedergegeben werden, da in der That die Haupteigentümlichkeit des Substantivs darin liegt, alles als ein selbständiges Ding mithin als Subjekt eines Satzes auszudrücken und diese Haupteigentümlichkeit des Substantivs von Platon in seinem *ὄνομα* hinreichend deutlich erfasst ist. Demgemäss haben denn auch Schleiermacher und Müller *ὄνομα* mit Hauptwort, *ῥῆμα* der eine mit Zeitwort, der andere dasselbe ausdrückend mit Zustandswort (*πρᾶξις* = Zustand) übersetzt. Ebenso Ast und Stallbaum. Benfey sagt S. 139 ausdrücklich, an unserer Stelle müsse *ὄνομα* und *ῥῆμα* im Sinne von Nomen und Verbum genommen werden. Auch Michelis übersetzt S. 204 *nomen* und *verbum*. Pank (Gliederung und Inhalt des Platonischen Sophistes. Gymnasialprogramm. Stralsund 1875), soviel mir bekannt die jüngste Arbeit über den Sophistes, übersetzt S. 16 Substantiv und Verbum Gegenstandswort und Aussagewort. Ich selbst habe in meiner Schrift (Wesen des Denkens) S. 15 und S. 14 das *ὄνομα* und *ῥῆμα* unserer Stelle mit Dingwort und Zeitwort wiedergegeben. Bonitz (Platonische Studien [2] 1875) sagt: „Nicht der einzelne Begriff an sich, auch nicht die Aufeinanderfolge von Begriffen der Thätigkeit oder von Begriffen der Subjekte der Thätigkeit ergiebt eine Aussage, sondern diese

entsteht erst durch die Verbindung eines Begriffs der Thätigkeit mit dem eines Subjektes derselben; also grammatisch: erst die Verbindung eines Verbums mit einem Nomen ergiebt einen Satz." Bonitz übersieht nur, dass es sich in unserer ganzen Stelle lediglich um Wörter, um den Ausdruck der Begriffe und nicht um die Begriffe selbst handelt. Die Begriffe sind doch keine Wörter, sondern Vorstellungen, die in Wörtern ihren Ausdruck finden. Man sieht nicht deutlich, ob Bonitz mit seinem Nomen und Verbum den von Platon intendierten Sinn von *ὄνομα* und *ῥῆμα* oder seine Auslegung des Platonischen Gedankens geben will. Nur das erstere wäre richtig. Zeller (Philosophie der Griechen [3] II, 1, 1875) übersetzt S. 527 *ὄνομα* und *ῥῆμα* mit Subjekts- und Prädikatsbegriff; Deussen mit *subjectum* und *praedicatum*, wie wir sahen.

Der Urheber der Auffassung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* im Sinne von Subjekt und Prädikat an unserer Stelle ist Deuschle. „Es ist eine bekannte Tradition", so beginnt Deuschle S. 8 seiner Schrift, „dass Platon zuerst Nomina und Verba voneinander geschieden und jene *ὀνόματα*, diese *ῥήματα* genannt habe. Eine nähere Betrachtung ergiebt alsbald, dass im Platonischen Sinne die ganze Unterscheidung nicht grammatischer, sondern logischer Art ist. Die *ὀνόματα* sind die Worte, von denen ausgesagt wird (Subjekte), und die *ῥήματα* sind die Aussagen (Prädikate). Die Trennung beider voneinander ist daher aus der Analyse des Satzes oder, wenn man will, des Urteils entsprungen. Da *ὄνομα* übrigens in dem gewöhnlichen Sinne häufig für Wort überhaupt gebraucht wird, so kommt es vor allem darauf an, die Bedeutung von *ῥῆμα* ins Auge zu fassen. Die Hauptstelle für diejenigen, welche Platon die Unterscheidung von Nomen und Verbum in unserem Sinne zuschreiben, bildet Sophistes 261 E und für diese Stelle tritt auch Classen (*De grammaticae graecae primordiis*) S. 49 und Brandis (Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie) S. 284 der angeführten Ansicht bei. Aber auch dort kann ich eine andere als die logische Bedeutung nicht erkennen, da der Zweck jener Stelle gerade der ist, die Entstehung des Satzes durch Analyse desselben in seine Bestandteile nachzuweisen." Man kann mit Deuschle sagen, die Trennung, besser die Unterscheidung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* sei aus der Analyse des Urteils entsprungen. Denn *ὄνομα* ist für Platon der Ausdruck des Subjekts und *ῥῆμα*, wie wir im Kratylus sahen, zunächst Ausdruck des Prädikats und dann Aussagewort des Satzes. Das alles sind Bestimmungen, die offenbar einer Analyse des Urteils ihren

Ursprung verdanken. Aber daraus folgt nun keineswegs, dass ihm ὄνομα einfach dasselbe bedeute, was uns das Wort Subjekt, und ῥῆμα dasselbe, was uns das Wort Prädikat bedeutet. Wäre dem so, dann wäre aller Unterschied zwischen dem Urteil als gedanklichem Gebilde und dem Satz als sprachlichem Gebilde aufgehoben. Denn das Urteil, als rein gedankliches Gebilde gefasst, hat doch wohl eben Subjekt und Prädikat zu seinen Bestandteilen. Damit scheint es freilich vortrefflich übereinzustimmen, dass Platon im Theaetet 189 E, wie wir sahen, und weiterhin im Sophistes 263 E, wie wir sehen werden, Denken und Reden identifiziert. Indes scheint es nur so. Denn Platon führt an beiden Stellen das Denken auf das Reden zurück, identifiziert das Denken mit dem Reden, aber keineswegs führt er das Reden auf das Denken zurück, identifiziert das Reden mit dem Denken. Und gerade das letztere müsste geschehen, wenn ὄνομα und ῥῆμα, die Platon wie allen seinen Erklärern offenbare sprachliche Gebilde sind, mit Subjekt und Prädikat, den letzten Bestandteilen des Urteils als rein gedanklichen Gebildes eins und dasselbe sein sollten. Obgleich also Platon zur Unterscheidung von ὄνομα und ῥῆμα gelangt durch Bestimmungen, die er aus der Analyse des Urteils gewinnt, durch Zerteilung desselben in Subjekt und Prädikat, so ist doch ὄνομα und ῥῆμα keineswegs dasselbe mit Subjekt und Prädikat. Ὄνομα ist dem Platon der sprachliche Ausdruck für das Subjekt des Urteils, und da er offenbar die in jeder finiten Verbalform im Griechischen gegebenen vollständigen Sätze — er redet nur von Sätzen, die aus zwei Wörtern bestehen, übersieht damit auch das persönliche Pronomen als Ausdruck des Subjekts — nicht beachtet, so ist ihm das ὄνομα nichts anderes als unser Substantiv. Denn es giebt eben nur zwei sprachliche Ausdrücke für das Subjekt: das persönliche Pronomen und das Substantiv. Ῥῆμα ist dem Platon Ausdruck, sprachlicher Ausdruck des Prädikats, aber nicht bloss das, es ist ihm auch Aussagewort. Beides ist aber nicht dasselbe. Das Prädikat ist das Ausgesagte und hat als solches oft einen besonderen von dem Aussagewort verschiedenen sprachlichen Ausdruck, wie in dem Satze: der Knabe ist krank „krank“ den Ausdruck des Prädikats und „ist“ das Aussagewort bildet. In Sätzen freilich, die nur aus Substantiv und Verbum bestehen, ist das Verbum zugleich Ausdruck des Prädikats und Aussagewort. Das ῥῆμα ist dem Platon aber nicht bloss Aussagewort des Satzes, sondern auch Aussagemittel des Urteils als rein gedanklichen Gebildes. Gerade darum und einzig darum ist ja das Denken mit dem Reden

identisch, kann das Denken auf das Reden zurückgeführt werden, weil ein Urteil im Denken auf keinem andern Wege zu stande kommen kann als vermöge des Aussagewortes der Sprache als seines Aussagemittels. Wenn Platon darum Denken und Reden identifiziert, das Denken auf das Reden zurückführt, so muss ihm dieser Sachverhalt in irgend welchem Grade zum Bewusstsein gekommen sein. Sonst wäre jene Identifikation und Zurückführung schlechthin unbegreiflich. Als Aussagewort des Satzes und Aussagemittel des Urteils ist aber das *ῥῆμα* immer eins und dasselbe mit unserem Zeitwort oder Verbum. Das *ῥῆμα* ist also keineswegs blosses Prädikat, wie Deuschle will, es kann unter Umständen auch Ausdruck des Prädikates sein, aber es ist notwendig und immer Aussagewort des Satzes und Aussagemittel des Urteils und thatsächlich eins und dasselbe mit unserem Zeitwort oder Verbum. Es ist richtig, die ersten Bestimmungen zur Unterscheidung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* gewinnt Platon aus dem Subjekt und Prädikat des Urteils, aber auch nur die ersten, nicht alle und nicht die wichtigste. Das *ῥῆμα* als Aussagewort des Satzes hat gar kein Entsprechendes im Urteil, da es im Urteil als gedanklichem Gebilde nur ein Subjekt als das, von dem ausgesagt wird, und ein Prädikat als das, was ausgesagt wird, und ausserdem nichts giebt, das Aussagemittel des Urteils vielmehr das rein sprachliche Aussagewort des Satzes selbst ist. Das *ῥῆμα* als Aussagewort des Satzes und Aussagemittel des Urteils konnte darum nicht vom Urteil als rein gedanklichem Gebilde aus, sondern nur vom Satze als sprachlichem Gebilde aus erkannt werden. Aber alle Bestimmungen für sein *ὄνομα* und *ῥῆμα* hat Platon aus dem Ganzen, sei es des Urteils, sei es des Satzes, gewonnen. Deshalb sind ihm weder *ὄνομα* noch *ῥῆμα* in ihrer Gegenüberstellung und Entgegensetzung als Satzbestandteile etwas für sich Seiendes und Erkennbares, das *ῥῆμα* ist ihm Aussagewort, Aussagemittel, das *ὄνομα* ihm gegenüber Ausdruck des Subjekts, beide werden also sofort als Satzglieder in ihrer Beziehung zum Ganzen und nicht als etwas für sich Seiendes und für sich Erkennbares gefasst. Wenn deshalb Deuschle S. 19 schreibt: „Der hat nicht gefehlt, welcher aus dem gemachten Unterschied zwischen *ὄνομα* und *ῥῆμα* den Satz erklärte, statt aus diesem jenen hervorgehen zu lassen", so muss ich dem darin ausgesprochenen Tadel, der auch meine Darstellung (Uphues, Das Wesen des Denkens nach Platon) trifft, beistimmen. Deuschle schrieb 1852. 1849 war Michelis' Dissertation *De enunciationis*

natura erschienen, in der der Satz auf Grund unserer Stelle als Verbindung von Nomen und Verbum erklärt wurde. (Ebenso in seiner „Reform der Grammatik" 1857, in seiner „Philosophie Platons" 1859, in seiner „Philosophie des Bewusstseins" 1877). Ich glaube deshalb, dass Deuschle nur die Dissertation von Michelis, übrigens bis jetzt das Beste, was zur Erklärung des Sinnes unserer Stelle geschrieben ist (auch die späteren Schriften von Michelis gehen über das schon hier Gebotene nicht wesentlich hinaus) bei seiner tadelnden Bemerkung im Auge gehabt haben kann. Dem Wortlaute seiner Darlegung nach setzt ja auch Platon hier sowohl wie im Theaetet und Kratylus den Satz aus *ὄνομα* und *ῥῆμα* zusammen. Es ist auch keine Frage, dass *ὄνομα* und *ῥῆμα* bei Platon jedes für sich allein gebraucht wird in einer Bedeutung, die nicht erst aus dem Satze verständlich wird. *Ὄνομα* heisst dann Benennung überhaupt und umfasst auch die *ῥήματα*, wie im Anfang unserer Stelle: *περὶ ὀνομάτων σκεψώμεθα* („über die Benennungen lasst uns eine Untersuchung anstellen"). *Ῥῆμα* bedeutet dann dasselbe, was unser „Ausspruch", das lateinische *dictum* bedeutet. Aber schon anders verhält sich die Sache, wenn im Kratylus *ῥῆμα* den sprachlichen Ausdruck für ein mehr oder minder zusammengesetztes Prädikat bezeichnet. Das lässt sich schon nur mehr aus einer Analyse des Urteils verstehen. Und wenn Platon an unserer Stelle gesteht, dass er weder aus lauter *ὀνόματα*, noch aus lauter *ῥήματα* einen Satz zu bilden vermöge, weil er damit nicht zur Kundmachung, sei es einer Handlung oder Nichthandlung (sc. eines Handelnden), sei es einer Wesenheit eines Seienden oder Nichtseienden komme, so sieht man deutlich, dass er nur die Bedeutung der *ὀνόματα* und *ῥήματα* für das Denken und nicht etwa ihre ihnen an und für sich zukommende grammatische Beschaffenheit im Auge habe. Ebenso zeigt Platon, wenn er Kratylus 385 B C vom wahren und falschen *λόγος* und *ὄνομα*, Kratylus 430 A D von wahren und falschen *ὀνόματα*, Kratylus 431 B von wahren und falschen *ῥήματα* und von wahren und falschen aus *ὀνόματα* und *ῥήματα* bestehenden *λόγοι* redet, deutlich, dass er nur die Bedeutung der *ὀνόματα* und *ῥήματα* fürs Denken erörtert. Wir können gewiss, ohne Widerspruch fürchten zu müssen, allgemein sagen, es handle sich für Platon nur um die Bedeutung der *ὀνόματα*, *ῥήματα* und der aus ihnen zusammengesetzten *λόγοι* fürs Denken, nicht um ihre grammatische Beschaffenheit. Ist aber dem so, dann wird er die *ὀνόματα* und *ῥήματα* auch nur daraufhin

angeschaut und untersucht haben, ob und welchen Beitrag sie zum Zustandekommen des Denkens, insbesondere der einzelnen Denkakte der in Urteilen und Sätzen vorliegenden Aussagen liefern, er wird sie mit anderen Worten aus dem Ganzen des Urteils und Satzes zu verstehen und zu würdigen sich bemüht haben. Ich sehe dabei ganz davon ab, ob das Substantiv als Bezeichnung selbständig gedachter Wirklichkeiten in dieser seiner Eigentümlichkeit anders als aus dem Satze erkannt werden kann, was ich leugne, da der Begriff eines selbständigen Dinges eben nur aus dem Subjekt des Urteils und seinem Ausdruck im Satze, wie der der Eigenschaft nur aus dem Prädikat des Urteils, sofern es seinen Ausdruck nicht in einem Verbum, sondern in einem Adjektiv hat, gewonnen werden kann. Das Verbum kommt insofern hier gar nicht in Betracht, als jedes Verbum im Griechischen als finites Verbum einen vollständigen Satz bildet und in seiner Eigentümlichkeit nur erkannt wird, wenn es eben als vollständiger Satz erkannt wird. Aber aus dem Ganzen des Satzes und Urteils werden *ὄνομα* und *ῥῆμα* von Platon in ihrer Eigentümlichkeit erkannt; darin hat Deuschle recht; aber nicht aus dem blossen Denken, aus blossen Begriffen, wie er öfter sagt, so S. 7 und S. 19, nicht aus Urteilen als bloss gedanklichen Gebilden, da das Verbum als Aussagewort des Satzes, also als sprachliches Gebilde auch das Aussagemittel des Urteils ist und darum unter den rein gedanklichen Gebilden nichts Entsprechendes hat, aus dem es erkannt werden könnte. Gegen die Ausführung Deuschles habe ich also das Folgende zu bemerken: 1. *Ὄνομα* und *ῥῆμα* sind nicht dasselbe mit Subjekt und Prädikat, weil Subjekt und Prädikat die letzten und einzigen Bestandteile des Urteils als rein gedanklichen Gebildes sind, somit bei dieser Annahme jegliche Unterscheidung von Satz und Urteil unmöglich wäre. *Ὄνομα* und *ῥῆμα* können höchstens als Ausdrücke des Subjekts und Prädikats betrachtet werden, sie sind Wörter, und Subjekt und Prädikat sind keine Wörter. 2. Das *ῥῆμα* ist nicht immer Ausdruck des Prädikates als des Ausgesagten, und wenn es Ausdruck des Prädikates ist, dann ist es daneben immer auch Aussagewort des Satzes. Es ist also immer Aussagewort des Satzes; und das ist seine wesentliche Funktion, es kann auch zugleich Ausdruck des Prädikats sein. 3. Das *ῥῆμα* ist nicht bloss Aussagewort des Satzes, sondern auch und zwar als solches, als sprachliches Gebilde Aussagemittel des Urteils, indem es ein anderes, rein gedankliches Aussagemittel nicht giebt. 4. *Ὄνομα* und *ῥῆμα*

werden darum allerdings aus dem Ganzen des Urteils und Satzes in ihrer Eigentümlichkeit von Platon erkannt; aber das *ῥῆμα* als Aussagewort des Satzes und Aussagemittel des Urteils nicht aus dem Ganzen des Urteils als rein gedanklichen Gebildes, sondern nur aus dem Ganzen des Satzes. 5. Da Platon die finiten Verbalformen des Griechischen als vollständige Sätze und somit auch das persönliche Pronomen als Ausdruck des Subjekts ausser acht lässt, so kann *ὄνομα* in unserer Stelle thatsächlich nichts anderes sein als unser Substantiv. 6. Da er endlich nur von den kürzesten Sätzen redet und unter diesen nach Ausschluss der finiten Verbalformen als ganzer Sätze nur Sätze verstanden werden können, die aus zwei Worten bestehen, so ist *ῥῆμα* an unserer Stelle thatsächlich dasselbe mit Zeitwort, zugleich Ausdruck des Prädikats und Aussagewort.

Steinthal S. 138 bemerkt, dass an unserer Stelle *ὄνομα* und *ῥῆμα* technisch fixiert werden, indem er Classen zustimmt, und gegen Deuschle sich wendend fügt er hinzu, das könne dadurch nicht umgestossen werden, dass im Symposium, in der Republik und im Timaeus *ῥῆμα* die übliche Bedeutung: Redensart, Ausdruck habe. „Soll es nicht erlaubt sein", so fährt er fort, „ein technisch geschärftes und eingeengtes Wort auch in der schlafferen Bedeutung zu gebrauchen?" Ich habe bei Besprechung der Stellen im Kratylus und Theaetet mich gegen die Annahme einer technischen Fixierung des *ὄνομα* und *ῥῆμα* erklärt. Ich sehe auch in unserer Stelle keinen Grund zu einer solchen Annahme. Dagegen sehe ich in der hier gegebenen Definition des *λόγος* eine im Sinne Platons abschliessende und endgültige. Ganz im Gegensatz zum Kratylus und Theaetet, wo dieselbe Definition nur wie zufällig und nebenbei hingeworfen wird, erscheint sie uns hier als das klar intendierte Ziel einer in besonderer Weise der Sprache gewidmeten Erörterung, sie wird auf dem Wege einer das Einzelne begründenden Entwicklung als Schlussergebnis derselben gefunden. Und das scheint mir allerdings hinreichender Grund zu der Annahme zu sein, dass Platon hier glauben muss, zu einem Abschluss in seinem Denken über den *λόγος* zu gelangen. In der Definition des *λόγος* haben dann natürlich *ὄνομα* und *ῥῆμα* jedes seine besondere Bedeutung, aber diese Bedeutung wird nicht näher bestimmt, wir vernehmen nur, das *ὄνομα* bezeichne die *πράττοντες*, das *ῥῆμα* die *πράξεις*, beide seien in gleicher Weise zur Bildung des *λόγος* nötig, an eine grammatische Unterscheidung beider gemäss unserem

Substantiv und Verbum ist nicht zu denken; nur aus dem Satze als Satzbestandteile werden sie verstanden und gewürdigt, welche eigentümliche Funktion aber jedem von beiden bei der Satzbildung eignet, das erfahren wir nicht, höchstens können wir daraus etwas schliessen, dass das *ὄνομα* zuerst und das *ῥῆμα* zuletzt genannt wird. Von einer technischen Fixierung ihrer Bedeutung auch nur als Satzbestandteile kann gewiss keine Rede sein. Das schliesst natürlich nicht aus, dass beide thatsächlich mit Substantiv und Verbum zusammenfallen und unbeschadet ihres Sinnes mit Substantiv und Verbum wiedergegeben werden können. Steinthal bemerkt weiter gegen Deuschle: „Es ist doch höchst gewagt ‚von einem dialektischen Kern in einer grammatischen Schale und einem grammatischen Kern in einer dialektischen Schale‘ zu reden; wenn dann freilich ‚beides zu einander nicht recht passen will‘, so kommt dies eben bloss daher, weil wir die Sache unrichtig ansehen. Deuschle weiss sehr wohl S. 7: ‚Der eigentliche Grund, warum Platon solche Verhältnisse nicht als Resultate der Grammatik hinstellen konnte, sondern als Beziehungen des Denkens, ist der, dass er kein Bewusstsein von dem Unterschied der Endung und des Wortstammes besass‘. Das genügt mir, um Platon alle Grammatik abzusprechen; aber Deuschle meint: ‚Wo das Bewusstsein des reinen Formunterschiedes noch gar nicht vorhanden, da musste die Wahrnehmung des Unterschiedes vom Begriff ausgehen‘ — gewiss; aber die Unterschiede, die vom Begriffe aus gemacht werden, sind eben keine Unterschiede der Sprachform. ‚Die Scheidung der Worte in Arten kam also nach begrifflichen Verhältnissen so zu zu stande, als ob zu ihnen der ganze Wortumfang und Wortinhalt mitgehörte‘ – sie kam also dialektisch zu stande, aber nicht grammatisch.“ So Steinthal gegen Deuschle. Lassen wir den Terminus dialektisch ganz bei Seite, verstehen wir unter dem Ausgehen vom Begriff das Ausgehen vom Urteil und, sofern das *ῥῆμα* als Aussagewort und Aussagemittel erkannt wird, das Ausgehen vom Satze, unter grammatischer Unterscheidung die Unterscheidung der Wörter nach ihren Endungen, so können wir uns mit Steinthal einverstanden erklären. Eine grammatische Unterscheidung der Wörter nach ihren Endungen Platon zuzuschreiben, dazu fehlt aller Grund. Vom Urteil ausgehend hat er *ὄνομα* und *ῥῆμα* als Ausdruck des Subjekts und Prädikats erkannt, vom Satze ausgehend das *ῥῆμα* als Aussagewort des Satzes und als Aussagemittel des Urteils wenigstens ahnend erfasst. Es fragt sich nur, ob nicht gerade in

der Auffassung des *ὄνομα* als Ausdrucks des Subjekts die sprachliche Eigentümlichkeit des Substantivs besser erkannt wird, als es je durch Endungen, also hier Deklinationsendnungen möglich ist. Ich habe schon gesagt, dass das Substantiv in seiner Eigentümlichkeit als Bezeichnung selbständiger oder als selbständig gedachter Wirklichkeiten nur aus dem Urteile und Satz erkannt werden kann. In der Auffassung des *ῥῆμα* als Aussagewort und Aussagemittel ist zweifelsohne die sprachliche Eigentümlichkeit des Zeitworts erkannt, auch wenn man darauf noch gar nicht reflektiert, dass das Zeitwort nur durch seine Personenwandlung zum Aussagewort und Aussagemittel wird. Will man nun diese sprachlichen Eigentümlichkeiten des Substantivs und Verbums, die offenbar das charakteristische Wesen dieser Wörter ausmachen, nicht von der Grammatik ausschliessen, so darf man auch Platon nicht alle grammatische Erkenntnis absprechen. Aber was meint Steinthal mit dem Terminus „dialektisch"? In dem unserer Stelle unmittelbar vorhergehenden Abschnitt des Sophistes entwickelt Platon, dass die als real gefassten Begriffe, wenn auch nicht alle von allen, doch einige von einigen ausgesagt werden können, und dieses logische Verhältnis der real gefassten Begriffe bezeichnet er als ihre reale Gemeinschaft, als *κοινωνία τῶν γενῶν*. Nach Steinthal S. 144 ist dem Platon die Sprache ein Abbild der dialektischen Verhältnisse der *εἴδη* der real gefassten Begriffe; ein Abbild also der *κοινωνία τῶν γενῶν*. Der Terminus „dialektisch" bedeutet ihm also die als real gefasste Aussagbarkeit der Begriffe, die als ihre Gemeinschaft, beides sowohl die Begriffe als ihr Verhältnis zu einander als real genommen, bezeichnet wird. Darum sind ihm S. 140 *ὄνομα* und *ῥῆμα* weder Substantiv und Verbum noch Subjekt und Prädikat, sondern sie sind miteinander gemischt, haben Gemeinschaft miteinander wie die *εἴδη*, deren Zeichen sie sind. In der That wird im Anfang und am Schluss unserer Stelle die Untersuchung über die Sprache ausdrücklich in Parallele gesetzt zu der über die *εἴδη*. Dort heisst es: *Φέρε δή, καθάπερ ἐπὶ τῶν εἰδῶν ἐλέγομεν, περὶ τῶν ὀνομάτων ὡσαύτως ἐπισκεψώμεθα* („Wohlan, wie wir über die Begriffe eine Erörterung anstellten, so lass uns auch über die Wörter eine Untersuchung unternehmen"); hier: *Οὕτω δὴ καθάπερ τὰ πράγματα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἥρμοττε, τὰ δ' οὔ, καὶ περὶ τὰ τῆς φωνῆς αὖ σημεῖα τὰ μὲν οὐχ ἁρμόττει, τὰ δὲ ἁρμόττοντα αὐτῶν λόγον ἀπειργάσατο* („Wie also die Dinge — offenbar dasselbe wie die real gefassten *εἴδη* — teils

zusammenstimmen, teils nicht, so stimmen auch die Zeichen vermittels der Stimme teils nicht zusammen, teils stimmen sie zusammen und bilden den Satz“). Doch das ist eine Parallele, die sich auch aus der Ähnlichkeit der Verbindung aussagbarer Begriffe mit der Verbindung des *ὄνομα* und *ῥῆμα*, sei es als Substantiv oder Verbum im Satze, sei es als Subjekt oder Prädikat im Urteil erklären lässt, und die nicht notwendig zu der Annahme führt *ὄνομα* und *ῥῆμα* seien dialektische Formen im Steinthalschen Sinne. Steinthal hebt darum diese Parallelen auch gar nicht hervor. Dagegen beruft er sich für seine Ansicht auf die Stelle unseres Dialogs 259 E *διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος ἡμῖν γέγονεν* („Durch gegenseitige Verflechtung der Begriffe haben wir den *λόγος*“) indem er hinzufügt: „Die Sprache beruht ganz auf der Voraussetzung jenes Zusammenhangs unter den Begriffen; denn wollte man jeden von allen anderen ablösen, so würde eben die Rede, der *λόγος* gänzlich aufgelöst, da der *λόγος* nur entsteht *διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν*.“ Verstehen wir unter den Begriffen ganz im allgemeinen die durch Wörter bezeichneten Vorstellungen und sind die Wörter ohne diese durch sie bezeichneten Vorstellungen sinn- und bedeutungslose Klänge, also nicht Sprache, so giebt es auch keine Verbindung von Wörtern, die den Namen Sprache verdient, wenn ihr nicht eine Verbindung von Begriffen entspricht, ohne Verbindung von Begriffen kein Sprachganzes, kein *λόγος*. Das ist selbstverständlich. Aber will Platon mehr sagen, will er sagen die *συμπλοκὴ ὀνομάτων* die den *λόγος* bildet, sei im Sinne der *συμπλοκὴ εἰδῶν*, wie er sie fasst, zu nehmen? Gewiss nicht. Bei der Untersuchung über die *κοινωνία τῶν γενῶν* handelt es sich darum, ob und welche Begriffe voneinander ausgesagt werden können, bei der Untersuchung über die Sprache handelt es sich darum, welche Wörter verbunden werden müssen, damit überhaupt eine Aussage zu stande komme; dort handelt es sich um die verschiedenen, unter mannigfaltigen Begriffen möglichen Aussagen, hier handelt es sich um die Möglichkeit der Aussage überhaupt, dort handelt es sich um den Inhalt des Denkens, hier um seine Form, soweit sie in der Sprache gegeben ist. Die *συμπλοκὴ ὀνομάτων* welche den *λόγος* bildet, kehrt in jeder *συμπλοκὴ εἰδῶν* als ihre unumgänglich notwendige Form wieder, sie ist in ihrem *ῥῆμα* das einzige Mittel des Urteils, der Aussage der einzelnen *εἴδη* voneinander, sie macht die Aussagen der *εἴδη* voneinander erst möglich, sie kann darum nicht im Sinne dieser Aussagen

der *εἴδη* voneinander genommen werden, vielmehr bildet sie selbst für die Aussagen der *εἴδη* voneinander Regel und Norm. Das kann Platon unmöglich entgangen sein. Bei der Untersuchung über die *κοινωνία τῶν γενῶν* kommt er ja zu allen möglichen Verbindungen von Begriffen, bei der Untersuchung über die Sprache kommt er nur zu der einen Verbindung von Wörtern, nämlich zu der von *ὄνομα* und *ῥῆμα*, dort geht er darauf aus, möglichst viele Aussagen der Begriffe voneinander zu stande zu bringen, hier zeigt er, dass nur eine Art von Verbindungen von Wörtern nämlich die Verbindung von *ὄνομα* und *ῥῆμα* die Aussage überhaupt, den *λόγος* ermögliche. Wenn Steinthal S. 139 sagt: „Wie sehr die Rede immer noch unmittelbar auf das Objekt gerichtet ist, wie sehr folglich die Bestimmungen des *λόγος* und seiner Glieder dialektisch gefasst werden u. s. w.", so ist ja gerne zuzugeben, dass hier die Rede oder der *λόγος* in der That direkt als Bezeichnung und Aussage der wirklichen *πράττοντες* und ihrer *πράξεις* genommen wird; das liegt aber doch darin, dass wir mit all unseren Vorstellungen, welche in der Sprache ihren Ausdruck finden, nicht erst Bewusstseinsinhalte, sondern sofort die wirklichen Dinge meinen, wie denn jede Aussage eine Aussage über vorgestellte Wirklichkeiten und nicht über blosse Gedanken ist. Daraus kann doch gewiss nicht geschlossen werden, dass die Glieder des *λόγος* dialektisch gefasst wurden, wie die *εἴδη*. Ich kann deshalb der Meinung Steinthals, *ὄνομα* und *ῥῆμα* seien dialektische Termini im Sinne der an und für sich und in ihrer Verbindung real gefassten *εἴδη* als deren Abbilder nicht beipflichten. Hingegen will ich nicht unterlassen, einige sehr treffende Bemerkungen Steinthals zur Erklärung unserer Stelle hier beizufügen. Er sagt S. 137: „Die beiden Wortarten sind *ὀνόματα* und *ῥήματα*. Das *ῥῆμα* heisst *δήλωμα*, nicht so das *ὄνομα*, das *σημεῖον τῆς φωνῆς* genannt wird. Freilich am Schluss der Stelle heissen beide wieder *τὰ τῆς φωνῆς σημεῖα*. Bloss die einen und bloss die anderen sind blosse *φωνηθέντα* und sagen nichts aus, *οὐ δηλοῖ*. Vermischt man sie aber miteinander, so werden sie ein *δήλωμα*, ein *λόγος*. Nur der *λόγος περαίνει τι*, sagt etwas aus (bis zu Ende), nur er *δηλοῖ*, thut etwas kund: die Benennung dagegen *ὀνομάζει μόνον*, ist also etwas Unfertiges."

Der Sophistes bietet uns nicht bloss eine ausführlich entwickelte Definition des Satzes, sondern führt auch das Denken in umfassender Weise auf die Sprache zurück. Die Stelle, in welcher letzteres geschieht, haben wir nunmehr zu betrachten. Es ist die Stelle 263 D:

Ξεν. Διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία, μῶν οὐκ ἤδη δῆλον ὅτι ταῦτα τὰ γένη ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ πανθ' ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται. Θεαι. Πῶς; Ξεν. Ὧδ' εἴσει ῥᾷον, ἂν πρῶτον λάβῃς, τί ποτ' ἔστι καὶ τί διαφέρουσι ἕκαστ' ἀλλήλων. Θεαι. Δίδου μόνον. Ξεν. Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια; Θεαι. Πάνυ μὲν οὖν. Ξεν. Τὸ δὲ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος; Θεαι. Ἀληθῆ. Ξεν. Καὶ μὴν ἐν λόγοις γε αὐτὸ ἴσμεν ὄν. Θεαι. Τὸ ποῖον; Ξεν. Φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν. Θεαι. Ἴσμεν. Ξεν. Ὅταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνεται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξης ἔχεις ὅ τι προσείπῃς αὐτό; Θεαι. Καὶ πῶς; Ξεν. Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὑτὴν ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῇ τινὶ τὸ τοιοῦτον αὖ πάθος, ἆρ' οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν; Θεαι. Οὐδέν. Ξεν. Οὐκοῦν ἐπείπερ λόγος ἀληθὴς ἦν καὶ ψευδής, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις, φαίνεται δὲ ὃ λέγομεν σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ λόγῳ ξυγγενῶν ὄντων ψευδῆ αὐτῶν ἔνια καὶ ἐνίοτε εἶναι. („Fremder: *Διάνοια*, *δόξα* und *φαντασία* ist nicht schon offenbar, dass sie alle in unseren Seelen als wahre und falsche vorkommen. Theaet. Wie? Fremder. So wirst du es leichter erkennen, wenn du zuerst fassest, was sie sind und wie sie sich alle voneinander unterscheiden. Theaet. Gieb es nur an. Fremder. Also *διάνοια* und *λόγος* sind dasselbe; nur dass das innere Gespräch der Seele mit sich selbst, das ohne Stimme geschieht, von uns *διάνοια* genannt wird. Theaet. Ganz gewiss. Fremder. Hingegen die Ausströmung von dieser (sei es *ψυχή*. sei es *διάνοια*) durch den Mund vermittelst der Stimme heisst *λόγος*. Theaet. Richtig. Fremder. Und in den *λόγοι* findet sich, meinen wir, doch dieses. Theaet. Was denn? Fremder. Bejahung und Verneinung. Theaetet. Das wissen wir. Fremder. Wenn nun diese in der Seele durch die *διάνοια* (Schleiermacher: in Gedanken, Müller: beim Nachdenken) lautlos erzeugt werden, könntest du das wohl anders nennen als *δόξα*? Theaet: Wie sollte ich? Fremder. Wie aber, wenn irgend eine Seele nicht durch sich selbst (Müller: Platons sämtliche Werke, Band III. S. 368 Anmerkung 38 gegen Stallbaum) sondern durch Empfindung eine solche Einwirkung erfährt, könntest du das auf andere Weise richtig benennen als mit dem Worte *φαντασία*? Theaet.

Durchaus nicht. Fremder. Da nun doch der λόγος wahr und falsch sein konnte, von diesen eben erörterten Dingen (τούτων sc. διάνοια, δόξα, φαντασία, falsch Stallbaum τούτων τῶν λόγων) sich die διάνοια als eine Unterredung der Seele mit sich selbst herausstellte, die δόξα als Vollendung der διάνοια, und was wir nennen es erscheint (φαίνεται also φαντασία), als Vereinigung der Empfindung und der δόξα, so werden notwendig auch von diesen, da sie dem λόγος verwandt sind, einige manchmal falsch sein.") Was zunächst meine Übersetzung angeht, so habe ich die Wiedergabe des Wortes αἴσθησις mit „Empfindung" zu verantworten. Schleiermacher übersetzt zuerst φαντασία mit Wahrnehmung, dann αἴσθησις mit Wahrnehmung, endlich αἴσθησις mit Sinneneindruck; das πάθος δι'αἰσθήσεως, das Platon φαντασία nennt, übersetzt er als „Ergebnis vermittelst der Wahrnehmung, das Wahrnehmung genannt wird". Ganz gewiss ist solche Willkür der sorgfältigen Wahl der Worte des Textes gegenüber unstatthaft. Müller übersetzt φαντασία konstant Vorstellung, αἴσθησις ebenso konstant Wahrnehmung. Michelis (Philosophie des Bewusstseins) S. 279 übersetzt φαντασία mit Vorstellung und wie es scheint αἴσθησις mit Wahrnehmung. Steinthal S. 140 übersetzt φαντασία mit Vorstellung, αἴσθησις mit Wahrnehmung. Bonitz[2] S. 166 ebenso. Pank übersetzt S. 16 φαντασία mit Einbildung, αἴσθησις mit Wahrnehmung. Ast und Stallbaum übersetzen φαντασία mit *visio* und αἴσθησις mit *sensus*; *sensus* gewiss im Sinne von Empfindung, *visio* im Sinne von Erscheinung nehmend. Für meine Übersetzung stehen also einzig und allein Ast und Stallbaum ein. Trotzdem glaube ich, auf derselben beharren zu müssen. Zunächst glaube ich, dass man φαντασία nicht mit Vorstellung übersetzen kann. Es handelt sich um einen Akt, der wahr und falsch sein kann, Wahrheit und Falschheit bedeutet aber für Platon die Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit der Wirklichkeit. Ein solcher Akt ist nicht die Vorstellung, sie ist ihrer Natur nach subjektiv, von Wahrheit und Falschheit ist bei ihr keine Rede. Sodann soll die φαντασία eine Verbindung der αἴσθησις mit der δόξα als der Bejahung und Verneinung sein. Auch in dieser Hinsicht passt der Ausdruck Vorstellung nicht. Bei dem Wort Vorstellung denken wir nicht an Bejahung und Verneinung. Ich übersetze darum mit Schleiermacher, der hier konstant ist, φαντασία mit Wahrnehmung. Wahrnehmung ist ein objektiver Akt, er kann also wahr und falsch sein, ich nehme ferner wahr, dass ein Ding vor-

handen ist oder nicht vorhanden ist, so beschaffen ist oder nicht so beschaffen ist, die Wahrnehmung ist auch eine Bejahung und Verneinung. Auch mit der Übersetzung Asts *visio*, Erscheinung, kann ich mich einverstanden erklären. Der Wahrnehmung als subjektiver Thätigkeit entspricht die objektive Erscheinung, auf sie ist die Wahrnehmung gerichtet, in ihr geht sie auf, darum kann ein und dasselbe Wort sowohl Wahrnehmung als Erscheinung bedeuten. Für Erscheinung spricht ausserdem die Identifikation von *φαντασία* und *φαίνεται* es erscheint. Bezeichnet nun aber *φαντασία* den objektiven Akt der Wahrnehmung oder die Erscheinung, dann kann *αἴσθησις* nur mehr die Empfindung als rein subjektive Thätigkeit bedeuten, die durch den Hinzutritt der *δόξα* als Bejahung und Verneinung einen objectiven Charakter erhält, zur *φαντασία* im Sinne von Wahrnehmung wird.

Viel wichtiger und bedeutungsvoller als der Sinn der Wörter *αἴσθησις* und *φαντασία* und ihre Wiedergabe im Deutschen ist für unsere Stelle der Sinn der Wörter *δόξα* und *διάνοια* und ihre Übersetzung. Wie hier die *διάνοια* auf den *λόγος* zurückgeführt und sodann von der so verstandenen *διάνοια* die *δόξα* als ihre *ἀποτελεύτησις*, als die *ἐν λόγοις* gegebene *φάσις* und *ἀπόφασις* unterschieden wird, so wird unmittelbar vorher die *δόξα* allein neben dem *λόγος* erwähnt. So heisst es 261 C *λόγον καὶ δόξαν λάβωμεν* („den *λόγος* und die *δόξα* lasst uns vornehmen"), 261 B *δεῖ δὴ ψεῦδος ὡς ἔστι καὶ περὶ λόγον καὶ περὶ δόξαν ἀποδεῖξαι* („man muss beweisen, dass Irrtum auch beim *λόγος* und bei der *δόξα* stattfindet"), 261 D E *τάχα ἂν φαίη καὶ λόγον δὴ καὶ δόξαν εἶναι τῶν οὐ μετεχόντων . . . ἐπειδὴ δόξα καὶ λόγος οὐ κοινωνεῖ τοῦ μὴ ὄντος. διὰ ταῦτ' οὖν λόγον πρῶτον καὶ δόξαν καὶ φαντασίαν διερευνητέον ὅ τι ποτ' ἔστιν* („vielleicht sagt er, dass *λόγος* und *δόξα* zu dem gehören, was nicht — am Nichtsein — Anteil nimmt . . . . weil *λόγος* und *δόξα* keine Gemeinschaft hat mit dem Nichtseienden. Darum muss man zuerst *λόγος*, *δόξα* und *φαντασία* recht untersuchen, was sie sind"), 260 B C *σκεπτέον, εἰ τὸ μὴ ὂν δόξῃ τε καὶ λόγῳ μίγνυται. μιγνυμένου δόξα τε ψευδὴς γίγνεται καὶ λόγος· τὸ γὰρ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν ἢ λέγειν τοῦτ' ἐστί που τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον.* („Man muss untersuchen, ob das Nichtsein sich mit der *δόξα* und dem *λόγος* verbindet. Verbindet es sich, so entsteht eine falsche *δόξα* und ein falscher *λόγος*. Denn das Nichtseiende zu *δοξάζειν* oder *λέγειν*, das ist doch wohl das Falsche, das in der *διάνοια* und in den *λόγοι*

vorkommt".) In all diesen Stellen wird *δόξα* und *λόγος* anscheinend im Sinne von Denken und Sprechen einander gegenübergestellt. Nur am Schluss der letzten Stelle zeigt sich ein geringes Schwanken des Sprachgebrauchs. Statt *δόξα* und *λόγος* wird auf das dem Sinne und dem Stamme nach entsprechende *δοξάζειν* und *λέγειν διάνοια* und *λόγοι* bezogen. Wir verstehen diese Gegenüberstellung vollständig, wenn wir im Auge behalten, dass in der Stelle, die wir erörtern, 263 E die *διάνοια* auf den *λόγος* zurückgeführt wird. Damit wird der Begriff der *διάνοια* gleichsam eliminiert, an seine Stelle tritt der *λόγος* und dem *λόγος* gegenüber steht nur mehr die von der *διάνοια* oder dem *λόγος* unterschiedene *δόξα* und die von der *δόξα* hinwiederum unterschiedene *φαντασία*, die ja auch einmal 261 E mit der *δόξα* zusammen dem *λόγος* gegenüber genannt wird. Allerdings ist die *φαντασία* wieder eine *δόξα*, die sich von der blossen *δόξα* nur durch das Moment der *αἴσθησις* unterscheidet, und die *δόξα* hinwiederum ist eine *διάνοια* oder, da der Begriff *διάνοια* eliminiert ist, ein *λόγος*, der sich von dem blossen *λόγος* nur durch das Moment der *φάσις* oder *ἀπόφασις* unterscheidet. So müssen wir notwendig schliessen, wenn wir den Schluss unserer Stelle ins Auge fassen. Dort wird daraus, dass der *λόγος* wahr und falsch sein kann, geschlossen, dass auch die *δόξα* als *ἐν λόγοις* vorhandene *φάσις καὶ ἀπόφασις* und die *φαντασία* als *σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης* wahr und falsch sein kann. Ist so auch der *λόγος* der übergeordnete allgemeinere Begriff, so können doch die *δόξα* und *φαντασία* wegen ihrer unterscheidenden Eigentümlichkeiten neben dem *λόγος* genannt werden. Das ist aber unmöglich mit der *διάνοια*. Sie wird ausdrücklich als dasselbe bezeichnet mit dem *λόγος* und geradezu als innerer *λόγος* definiert; nur von dem äusseren *λόγος* wird sie unterschieden, aber um den handelt es sich hier nicht, unter den fällt auch die *δόξα* und *φαντασία* so wenig, wie die *διάνοια* mit ihm identisch ist. Suchen wir so ein Verständnis der Stellen, in denen die *δόξα* dem *λόγος*, und der einen Stelle, in der mit der *δόξα* die *φαντασία* zusammen dem *λόγος* gegenüber genannt wird, aus der Stelle, die wir erörtern, zu gewinnen, so bedeutet uns *δόξα* nicht Denken überhaupt, vielmehr bezeichnet *λόγος* als innerer *λόγος* das Denken überhaupt, *δόξα* hingegen den *λόγος* oder das Denken in einer besonderen, freilich allen *λόγοι* und allen Denkakten zukommenden Eigentümlichkeit, denn alle sind Bejahung oder Verneinung, *φαντασία* eben denselben *λόγος* oder das Denken in einer anderen besonderen, nun-

mehr aber auch unterscheidenden Eigentümlichkeit, denn nicht alle *δόξαι* oder Bejahungen und Verneinungen beruhen auf einer *αἴσθησις* und sind mit ihr verbunden. Die *δόξα* in diesen Stellen im Sinne von Denken im allgemeinen zu nehmen, daran hindert uns die Thatsache, dass alle diese Stellen zusammen in unmittelbarer Nähe der von uns zu erörternden Stelle sich finden, in der die *δόξα* ausdrücklich von dem auf den *λόγος* zurückgeführten Denken im allgemeinen unterschieden wird. Nach dieser Orientierung über die Bedeutung des Wortes *δόξα* in dem Teile des Sophistes, dem unsere Stelle angehört, fragen wir uns zunächst, wie denn das Wort *δόξα* an all diesen Stellen mit Einschluss der Stelle, die wir besprechen, bisher übersetzt ist. Schleiermacher übersetzt *δόξα* öfter mit Vorstellung, 261 E *δόξα καὶ φαντασία* Meinung und Vorstellung, 263 D *δόξα καὶ φαντασία* Meinung oder Vorstellung und Wahrnehmung. Die *ἐν λόγοις* als *φάσις* oder *ἀπόφασις* vorhandene *δόξα* giebt er mit Meinung, *διάνοια* immer mit Gedanke, *λόγος* mit Rede. Das der *δόξα* entsprechende *δοξάζειν* übersetzt er vorstellen. Ast und Stallbaum übersetzen *δόξα* immer *judicium*, Ast überdies *δοξάζειν judicare*, bei Stallbaum finde ich an dieser Stelle keine Übersetzung, *λόγος* geben beide *oratio*, *διάνοια cogitatio*. Müller übersetzt bis 262 A *δόξα* mit Vorstellung, *λόγος* mit Behauptung, *δοξάζειν* mit vorstellen, das neben *δόξα* 269 E stehende *φαντασία* mit Wahrnehmung. Von 262 A ab wird *λόγος* mit Rede übersetzt. In der Stelle, die wir zu erörtern haben, 263 D heisst *διάνοια* Nachdenken, *δόξα* Meinung, *φαντασία* Vorstellung, *αἴσθησις* Wahrnehmung. Bonitz [2] S. 166 übersetzt *δόξα* Meinung, *αἴσθησις* Wahrnehmung, *φαντασία* Vorstellung. Zeller (Die Philosophie der Griechen [3] II, 1) S. 528 Anmerk. 1 übersetzt *δόξα* mit Meinung. Plank behauptet S. 15 Anmerk. 45, dass Stallbaum *δόξαν καὶ φαντασίαν* mit *opinionem atque visionem* gebe, was ich bei Stallbaum nicht finde, übersetzt selbst S. 16 *δόξα* mit Meinung. Michelis übersetzt konsequent *δόξα* mit Urteil. Wir sehen, Schleiermacher und Müller, von denen jener an unserer Stelle *δόξα* sonderbarerweise mit zwei Wörtern giebt, nämlich mit „Meinung oder Vorstellung", dieser mit dem einzigen Worte Meinung, sehen sich genötigt, das Wort *δόξα* in den unserer Stelle vorausgehenden Stellen anders zu übersetzen, nämlich mit Vorstellung, Schleiermacher freilich übersetzt auch hier einmal das 261 E neben *φαντασία* auftretende *δόξα* mit Meinung, indem er hier für *φαντασία*, das er später 263 D mit Wahrnehmung wiedergiebt, das

Wort Vorstellung gebraucht. Zeller und Panck, welche die Übersetzung Meinung adoptieren, haben nur unsere Stelle 263 D im Auge, Bonitz, der auch eine Übersetzung von 261 E giebt, übersetzt hier sowohl wie später 263 D mit Meinung, aber er klammert zu dem ersten Meinung ein: *δόξα* Ansicht. Streng durchführen lässt sich also die Übersetzung von *δόξα* mit Meinung selbst für diese wenigen so nahe zusammenstehenden Stellen nicht. Das dient jedenfalls nicht zu ihrer Empfehlung. Hingegen sehen wir, dass diejenigen, welche die Übersetzung der *δόξα* mit Urteil adoptieren, diese Übersetzung in allen hier in Betracht kommenden Stellen beibehalten, einzig Stallbaum — es sind Ast, Stallbaum und Michelis, welche *δόξc* mit Urteil übersetzen, — soll nach Panck an der einen Stelle 261 D sich selbst untreu geworden sein und *δόξα* mit *opinio* wiedergegeben haben. Die Konsequenz der Forscher, welche das Wort *δόξα* in allen hier in Betracht kommenden Stellen mit Urteil wiedergeben, muss uns von vornherein geneigt machen, ihre Übersetzung als die richtige anzuerkennen. Wir schliessen uns diesen Forschern an und übersetzen das Wort *δόξα* in allen hier in Betracht kommenden Stellen mit Urteil, indem wir die neben ihr allein noch bemerkenswerte Übersetzung der *δόξα* mit Vorstellung oder Meinung als falsch abweisen. Es wird nun unsere Aufgabe sein, die Richtigkeit der Übersetzung der *δόξα* mit Urteil und die Falschheit der Übersetzung derselben mit Vorstellung oder Meinung darzuthun.

Die *δόξα* ist in unserer Stelle in innige Beziehung gesetzt zur *διάνοια* als *ἀποτελεύτησις τῆς διανοίας*, zum *λόγος* als *φάσις καὶ ἀπόφασις ἐν λόγοις* und endlich zur *φαντασία*, die als *σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης* bezeichnet wird. Wir können darum auch nur erkennen, was wir unter *δόξα* zu verstehen haben, wenn wir unsere ganze Stelle ins Auge fassen und zu erklären suchen. Im Anfang unserer Stelle wird zunächst ausdrücklich die *διάνοια* das Denken auf den *λόγος* als die innere Sprache zurückgeführt. Von dieser inneren Sprache wird sorgfältig hier sowohl, wo es sich um die *διάνοια* handelt, als nachher, wo die *δόξα* in Frage kommt, die äussere Sprache unterschieden, sie steht der *διάνοια* und *δόξα* ausserhalb, aber mit der inneren Sprache ist die *διάνοια* in der Weise identisch, dass die Definition der inneren Sprache eben als die Definition der *διάνοια* gilt, dass mit anderen Worten der Begriff der *διάνοια* als für sich seiender selbständiger Begriff gegenüber dem Begriff der inneren Sprache eliminiert erscheint. Wir wissen nun schon, dass es einen Bestandteil in jedem

Denkakt giebt, der nicht gedanklicher sondern sprachlicher Natur ist, dass das Aussagemittel jedes Denkakts notwendig das sprachliche Verbum ist und dass eben wegen des Verbums als Aussagemittels und somit Bestandteils jedes Denkakts eine Zurückführung und Identifikation des Denkens mit dem Sprechen gestattet ist. Aber das ist nur eine halbe Zurückführung, eine halbe Identifikation, hier aber haben wir eine völlige Zurückführung und Identifikation des Denkens mit dem Sprechen, die den Begriff des Denkens eliminiert und durch den des inneren Sprechens ersetzt. Es fragt sich, ist diese völlige Zurückführung und Identifikation eine berechtigte. Wir sahen, im Denken werden Vorstellungen voneinander ausgegesagt, diese Vorstellungen müssen in Worte gekleidet werden, und das eine dieser Worte muss entweder selbst ein Verbum sein oder ihm muss wenigstens das Verbum Sein hinzugefügt werden, wenn eine Aussage zu stande kommen soll. Wir können nunmehr noch einen Schritt weiter gehen. Diese Vorstellungen können nicht nur im Denken nicht voneinander ausgesagt werden, wenn sie nicht in Worte gekleidet sind, sie sind für uns auch eben nur in dieser ihrer Einkleidung in Worte vorhanden, und ohne diese Einkleidung können wir ihrer gar nicht habhaft werden. Anderseits sind die Worte ohne die Vorstellungen, deren Einkleidungen sie bilden, die sie ausdrücken, gar keine Worte, sondern leere, sinn- und bedeutungslose Klänge. Wir sehen also, wenn wir von blossen Vorstellungen des Denkens ohne Worte, die sie ausdrücken, reden wollen, so haben wir eben gar nichts in Händen, wenn wir hingegen von wirklichen Worten der Sprache reden, so haben wir in und mit diesen Worten auch immer die Vorstellungen, welche sie ausdrücken mit verstanden, anders sind diese Worte eben keine Worte, sondern leere Klänge. Wer also das Denken erklärt als Verbindung von wortlosen Vorstellungen, der hat gar nichts erklärt, da es keine wortlosen Vorstellungen giebt, wer hingegen das Denken einfach und schlechthin auf die Sprache zurückführt und mit ihr identifiziert, indem er dasselbe als Verbindung von Wörtern bezeichnet, der hat damit eine vollständige Erklärung des Denkens gegeben und doch nichts Überflüssiges gesagt, da es eben gar keine Vorstellungen für uns giebt, die nicht in Worte gekleidet wären. Die völlige Zurückführung und Identifikation des Denkens mit dem Sprechen ist also durchaus berechtigt.

Von der *διάνοια* oder dem *λόγος* wird nun die als *ἐν λόγοις* vorhandene *φάσις καὶ ἀπόφασις* bestimmte *δόξα* unterschieden. Sie

wird als *ἀποτελεύτησις τῆς διανοίας* oder, wie wir hinzufügen können, *τοῦ λόγου* bezeichnet. Die *διάνοια* oder der *λόγος* besteht, wie unmittelbar vorher nachgewiesen ist, aus der Verbindung von *ὄνομα* und *ῥῆμα*. Die *δόξα* wird als *ἐν λόγοις* vorhandene *φάσις καὶ ἀπόφασις*, also als mit den *λόγοι* gegebene, als durch sie ermöglichte und vollzogene Bejahung und Verneinung bezeichnet. Als durch den *λόγος* oder die mit ihm identische *διάνοια* ermöglicht und vollzogen, als in ihm begründet und aus ihm als seine Folge hervorgehend erscheint dann die *δόξα* allerdings als *ἀποτελεύτησις*, als Vollendung des *λόγος* oder der *διάνοια*. In der That kennen wir ja schon das Verbum als das Mittel der Aussage und demnach auch als das Mittel ihrer Spezifikationen der Bejahung und Verneinung. Das Verbum und mit ihm der ganze Satz verhält sich also zur Aussage, die sich in Bejahung und Verneinung teilt, wie Mittel zum Zweck, wie Grund zur Folge, so sind also die Aussage und ihre Teile, die Bejahung und Verneinung, Abschluss des Satzes, des *λόγος*, der *διάνοια*, ihre Vollendung. Fragen wir uns nun, nachdem wir unsere Stelle bis hierhin erklärt haben, was haben wir unter *δόξα* zu verstehen, und wie haben wir dieses Wort zu übersetzen. Der Text unserer Stelle lässt darüber gar keinen Zweifel. *Δόξα* ist Bejahung und Verneinung, dabei könnten wir stehen bleiben, indes wollen wir einen einzigen sowohl die Bejahung als die Verneinung unter sich begreifenden Ausdruck, dann bleibt uns nichts anderes übrig als das Wort Aussage oder das mit ihm identische Urteil zu gebrauchen. Denn nur von dem Begriff Aussage oder Urteil sind Bejahung und Verneinung die Spezifikationen, nicht von Meinung oder Vorstellung. Wir sprechen von bejahenden und verneinenden Aussagen oder Urteilen, aber nicht von bejahenden und verneinenden Meinungen, noch weniger von bejahenden und verneinenden Vorstellungen. Zudem handelt es sich bei der *δόξα* ganz offenbar um die Form des Denkens. Das sehen wir ganz deutlich aus der Erklärung der *φαντασία* als der *σύμμιξις τῆς δόξης καὶ τῆς αἰσθήσεως*. Die *αἴσθησις*, Empfindung, bietet doch den Inhalt des Denkens, und die *δόξα* kann nur mehr die Bedeutung der Form desselben haben. Auch wenn es sich um das blosse, nicht von der Empfindung abhängige Denken, um die *διάνοια* oder den *λόγος* handelt, wird der Inhalt desselben lediglich in den Vorstellungen bestehen, die voneinander sei es bejaht oder verneint werden, die Bejahung und Verneinung derselben voneinander, hier *δόξα* genannt, kann nur als die Form der *διάνοια* oder des *λόγος*

bezeichnet werden. Der Ausdruck für die Form des Denkens ist aber eben nur das Wort Urteil, nicht die Wörter Meinung und Vorstellung, wie wir denn in der Logik von Urteilen und nicht von Meinungen und Vorstellungen reden. Michelis (Philosophie Platons) S. 205 nennt darum die *δόξα* als *ἀποτελεύτησις* des *λόγος* dasjenige, ohne welches der *λόγος* nicht ist, obgleich es nicht der *λόγος* ist, wie das Ding nicht ohne seine Form ist, obgleich die Form nicht das Ding ist. Deutlicher noch sagt er (Philosophie des Bewusstseins) S. 268, dass das Ding uns in seiner Form erst in seiner Wirklichkeit, in seiner Vollendung erscheine; darum heisse die *δόξα* eben die *ἀποτελεύτησις* des *λόγος*. Michelis stimmt also mit uns sowohl in der Auffassung der *δόξα* als der Form des Denkens wie in der Übersetzung der *δόξα* durch Urteil überein. Schleiermacher hingegen (Platons Werke [3] II, 2) S. 345 verwirft die Übersetzung des Wortes *δόξα* mit Urteil aus drei Gründen: 1. weil im Worte Urteil die Entstehung aus einem Sinneseindruck bestimmt mitgesetzt sein soll; denn das kann doch nur sein Ausdruck: „Diese Übersetzung habe ‚eben dieses', also das unmittelbar vorher genannte gegen sich" heissen; 2. das Wort „urteilen" drücke nicht das Verhältnis von *δόξα* und *ἐπιστῆμαι* aus; 3. damit stimme dann auch nicht das Wort *δοξάζειν*, das fast nie durch urteilen würde übersetzt werden können. Dagegen bemerke ich 1. das Wort Urteil, wenn es die Form des Denkens bezeichnen soll, schliesst keineswegs die Entstehung aus einem Sinneseindruck mit ein; 2. das Verhältnis der *δόξα* zu den *ἐπιστῆμαι* kommt im Theaetet zur Sprache, dort handelt es sich um die *δόξα* nach ihrem Inhalte, der entweder wahr oder falsch sein kann und somit ein verschiedenes Verhältnis der *δόξα* zu den *ἐπιστῆμαι* begründet, dort ist darum auch die Übersetzung des Wortes *δόξα* mit Meinung am Platze, ausgenommen die Stelle 189 E, wo die *διάνοια* und *δόξα* wie hier auf den *λόγος* zurückgeführt wird und die *δόξα* wie hier mit Urteil übersetzt werden muss; an jener Stelle des Theaetet wie an dieser des Sophistes handelt es sich nicht um die *δόξα* ihrem Inhalte nach, sondern lediglich um die *δόξα* als Form des Denkens und ist nur die Übersetzung Urteil am Platze; übrigens ist jede Stelle und jede Schrift zunächst für sich allein ins Auge zu fassen und nicht mit einem ihr fremden Massstab zu messen; deshalb haben wir uns aller aus dem Theaetet zu entnehmenden Argumente, so nahe sie lagen, enthalten; 3. dass wir das Wort *δοξάζειν* an der hier in Betracht kommenden Stelle 260 BC *τὸ τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν καὶ λέγειν* nicht

mit urteilen übersetzen können, hat seinen einfachen Grund darin, weil wir das Wort urteilen nicht mit einem Accusativ verbinden; sagen wir für urteilen: aussagen und übersetzen *δοξάζειν* aussagen im Denken, *λέγειν* aussagen in der Rede, so ist alle Schwierigkeit gehoben, und wir haben von der *δόξα* als Urteil nichts fahren lassen, da Aussage völlig synonym mit Urteil ist; übrigens leuchtet es ein, von wie geringem Belange dieser dritte Grund Schleiermachers für die Verwerfung der Übersetzung des Wortes *δόξα* mit Urteil an unserer Stelle ist. Ebbinghaus, der Rezensent meiner Schrift (Wesen des Denkens) sagt in der Litteraturzeitung von Max Roediger 1881, S. 1030: „*Δόξα* lässt zwar den Unterschied von richtig und falsch zu, ist aber niemals im vollkommensten Sinne wahr, bezieht sich lediglich auf die unwirkliche Erscheinungswelt. (Ausführlich darüber Peipers Erh. th. Pl. 194 ff.) Diese Beziehung darf auch an unserer Stelle nicht verwischt werden. Es giebt Urteile, die nicht *δόξαι* sind, nämlich die *ἐπιστῆμαι*. *Δόξα* ist also hier wie anderswo zu übersetzen: Meinung (Schleiermacher), Ansicht (Bonitz)." Dagegen habe ich zu bemerken: 1. Die Behauptung, dass die *δόξα* sich lediglich auf die unwirkliche Erscheinungswelt beziehe, kann lediglich aus der Republik Platons begründet werden; für dieselbe giebt es im Sophistes keinen Anhaltspunkt; der Sophistes und unsere Stelle müssen aber vor allem aus sich selbst verstanden und dürfen nicht mit einem ihnen fremden Massstab gemessen werden. Dass die Darstellungen der Erkenntnistheorie in der Republik und an unserer Stelle des Sophistes völlig voneinander verschieden sind und nicht auseinander erklärt werden können darüber kann kein Zweifel sein; höchstens darüber lässt sich streiten, welche von beiden Darstellungen den Vorzug verdiene. 2. Versteht man unter *δόξαι* nicht im vollsten Sinne wahre Meinungen, so giebt es ja allerdings Urteile, die nicht *δόξαι* sind, nämlich die *ἐπιστῆμαι*. Aber damit ist dann das Wort *δόξα* in einem den Inhalt des Denkakts ins Auge fassenden Sinne genommen. An unserer Stelle bezeichnet *δόξα* die Form des Denkens überhaupt, die Form aller Denkakte, denn diese ist keine andere als Bejahung und Verneinung und gilt für die *δόξαι* als halbwahre Meinungen sowohl, wie für die *ἐπιστῆμαι*. Wir halten also entschieden an der Übersetzung des Wortes *δόξα* mit dem Worte Urteil als der Bezeichnung für die in der Bejahung oder Verneinung, allgemein in der Aussage bestehende Form des Denkens fest. Zur Erklärung des Schlusses unserer Stelle, der Termini *αἴσθησις* und

φαντασία ist im unmittelbaren Anschluss an die Übersetzung das Nötige gesagt worden. Ich habe nur eine Berichtigung hinzuzufügen. Nach Schleiermacher (Platons Werke [3] II, 2) S. 344 hat Ast Schleiermacher zum Vorwurf gemacht, dass er *φαντασία* mit Erscheinung übersetzt habe, und hat statt Erscheinung Vorstellung gesetzt wissen wollen. Schleiermacher hat infolge dessen seine Übersetzung fallen lassen, aber auch die von Ast nicht acceptiert, sondern statt derselben die Übersetzung Wahrnehmung gewählt. Daraus geht hervor, dass Ast und auch wohl Stallbaum das Wort *visio*, mit dem sie *φαντασία* übersetzten, nicht wie ich annahm im Sinne von Erscheinung, sondern im Sinne von Vorstellung genommen haben. Ich schliesse mich also, was die Übersetzung von *φαντασία* angeht, durchaus an Schleiermacher an, indem ich mit ihm das Wort Wahrnehmung für die angemessenste Übersetzung halte, aber auch die von Schleiermacher ursprünglich gewählte, von Ast getadelte Übersetzung Erscheinung als eine berechtigte anerkenne.

Deuschle S. 22 und Steinthal S. 140 betrachten unsere Stelle in Verbindung mit der Stelle des Theaetet 189 E und zeigen die Übereinstimmug beider Stellen. In der That ist die Übereinstimmung eine so augenfällige, dass es auch mir gestattet sein möge, am Schluss meiner Erörterung einen Augenblick bei derselben zu verweilen. Im Theaetet wird das *διανοεῖσθαι* im Sinne von Nachdenken, Überlegen und das Schlussergebnis desselben die *δόξα* jenes auf den *λόγος* als Gespräch und Unterredung, diese auf den *λόγος* als den einzelnen Sprachakt oder Satz zurückgeführt. In unserer Stelle wird statt des Wortes *διανοεῖσθαι* das Wort *διάνοια* gebraucht, aber letzteres ganz in Übereinstimmung mit *διανοεῖσθαι* als inneres Gespräch der Seele mit sich selbst bezeichnet; die *διάνοια* bedeutet darum auch hier Nachdenken oder reflektierendes Denken; da wir unter Nachdenken, reflektirendem Denken die eigentlich sogenannte Denkthätigkeit verstehen, so bedeutet *διάνοια* auch die Denkthätigkeit überhaupt. Das *διανοεῖσθαι* wird in der Theaetetstelle *λόγος* genannt, hingegen in der Sophistesstelle ausdrücklich mit dem *λόγος* identifiziert. Deutlicher noch ist die Übereinstimmung zwischen der *δόξα* der Theaetetstelle und der *δόξα* der Sophistesstelle. Wir haben in beiden Stellen unabhängig voneinander für *δόξα* die Bedeutung Urteil als die einzig richtige dargethan. Wir hätten auch zu demselben Resultate kommen müssen, wenn wir die in der Sophistesstelle der *δόξα* beigelegte Bestimmung mit der Beschreibung der

δόξα in der Theaetetstelle verglichen hätten. Denn, wie Steinthal richtig bemerkt, „die *δόξα* ist eben nur das Endergebnis des Denkens, *τῆς διανοίας ἀποτελεύτησις* (Sophistes 264 B); d. h. wenn die Seele nach mannigfacher Überlegung zu einem Beschlusse kommt, *ὁρίσασα*, und nicht länger schwankt, *διστάζειν*, dann hat sie eine *δόξα* (Theaetet 190 A)". Die *δόξα* bedeutet also in der Sophistesstelle und in der Theaetetstelle genau dasselbe. War für letztere die Bedeutung Urteil als richtig erwiesen, so konnte mit Fug geschlossen werden, dass auch für erstere keine andere Bedeutung gelte. Indes folgt doch die Bedeutung Urteil für *δόξα* weder aus der ihr im Sophistes beigelegten Bestimmung, noch aus der ihr im Theaetet gewordenen Beschreibung. Sie musste darum auf besonderem Wege sowohl für den Theaetet wie für den Sophistes dargethan werden. Im Sophistes war die *δόξα* genau definiert als bejahende und verneinende Aussage, mithin als Aussage oder Urteil; durch die Aussage oder das Urteil, so mussten wir schliessen, erhält also der Gedanke seine *ἀποτελεύτησις*, und *δόξα* heisst Urteil. Im Theaetet wurde die *δόξα* als *λόγος*, Satz, bezeichnet, und diese Bezeichnung konnte nicht den Inhalt, sie musste die Form des Denkens, die ihren Ausdruck in dem Worte Urteil findet, betreffen, das Urteil also als die Form des Denkens ist das Symptom, dass die Seele zu einem Beschlusse gekommen ist, *ὁρίσασα*, und nicht mehr schwankt, *διστάζειν*, *δόξα* hat auch hier die Bedeutung Urteil. Wichtiger als die Übeinstimmung zwischen der *δόξα* der Theaetetstelle und der *δόξα* der Sophistesstelle ist ihre Verschiedenheit. Die *δόξα* der Theaetetstelle wird ausdrücklich als *λόγος*, innerer *λόγος* bezeichnet und von einem Unterschied zwischen der *δόξα* und dem inneren *λόγος* ist in keiner Weise die Rede. In der Sophistesstelle wird die *διάνοια* ausdrücklich mit dem *λόγος* identifiziert und von der so bestimmten *διάνοια* oder dem *λόγος* ebenso ausdrücklich die *δόξα* als *ἀποτελεύτησις τῆς διανοίας* oder *τοῦ λόγου* unterschieden. In der Sophistesstelle kommt es Platon zuerst zum Bewusstsein, dass die *διάνοια* oder der *λόγος* doch noch etwas anderes ist als das Urteil, die *δόξα*. In der Theaetetstelle hat er noch ohne weiteres die *δόξα* im Sinne von Urteil für den *λόγος* oder die *διάνοια* gehalten, in der Sophistesstelle erkennt er klar, dass die *δόξα* nur die Vollendung, sagen wir das Resultat, der Erfolg des *λόγος* und insofern freilich von jedem *λόγος* unabtrennbar, aber dennoch nicht der *λόγος* selbst ist. Michelis gebührt das Verdienst, auf diesen Unterschied in der Fassung des Verhält-

nisses der *δόξα* zum *λόγος* oder zur *διάνοια* in der Theaetetstelle und in der Sophistesstelle nachdrücklichst hingewiesen zu haben. Freilich ist diese Hinweisung von Michelis, so begründet sie ist in den urkundlichen Worten Platons, unbeachtet geblieben. Zeller z. B. (Philosophie der Griechen[3] II, 1) S. 527 sagt wörtlich: „das Denken als ein Reden ohne Worte sei nichts anderes als Bejahung und Verneinung" und beruft sich dafür gerade auf Soph. 263 E. Aber hier wird ja gerade das Denken als ein Reden ohne Worte, die *διάνοια* als *λόγος* von der Bejahung und Verneinung, die als *δόξα* und als *ἀποτελεύτησις* der *διάνοια* oder des *λόγος* bezeichnet wird, unterschieden. Ebenso sagt Steinthal S. 140 „die *δόξα* wird als *λόγος* ausgeprochen und ist allerdings bald *φάσις* bald *ἀπόφασις*", S. 142: „Platon aber eilt schnell zum Ergebnis des Denkens, *διανοίας ἀποτελεύτησις*, zur *δόξα*; mit ihr verbindet er den *λόγος*, die *φάσις καὶ ἀπόφασις*, nicht mit der *διάνοια*". Steinthal wirft offenbar die Darstellung im Theaetet und die im Sophistes ganz durcheinander. Im Theaetet wird allerdings mit der *δόξα* der *λόγος* verbunden, aber dort heisst die *δόξα* nicht *ἀποτελεύτησις διανοίας*, dort ist keine Rede von *φάσις* und *ἀπόφασις*, dort wird auch der *λόγος* ebenso gut mit dem *διανοεῖσθαι*, wie mit der *δόξα* verbunden. Im Sophistes hingegen wird die *διάνοια* mit dem *λόγος* identifiziert und von beiden die als *ἀποτελεύτησις διανοίας* und als *φάσις καὶ ἀπόφασις* bestimmte *δόξα* unterschieden. Übrigens kann ich auch mit der Verhältnisbestimmung von Satz oder Gedanke und Urteil, wie Michelis sie giebt, mich nicht einverstanden erklären. Mir ist der letzte elementarste Begriff, der weiter keine Erklärung finden kann, die Aussage oder das Urteil. Darum gehe ich bei meiner Deduktion immer von der Aussage oder dem Urteil aus. Ich unterscheide dann strenge Subjekt und Prädikat als die letzten einzig aus dem Urteile selbst verständlichen Bestandtheile des Urteils von dem Ausdruck des Subjekts und Prädikats in der Sprache und komme so zum Verbum als Aussagewort des Satzes und als Aussagemittel des Urteils. Es leuchtet ein, dass das Verbum als Aussagewort und Aussagemittel nur wieder aus dem Satz- und Urteilsganzen verstanden werden kann. So ist der Möglichkeitsgrund der Aussage oder des Urteils immer das Verbum als Aussagemittel, und die wirkliche Aussage oder das wirkliche Urteil das vermöge oder kraft des Verbums vom Bewusstsein Erzeugte. So ist das Verbum und wenn es nicht allein den Satz bildet, der ganze Satz das reale Prius des Urteils, aber Verbum wie Satz sind in

dieser ihrer urteilbildenden Funktion doch eben nur aus dem Urteil oder der Aussage verständlich. Michelis hingegen geht von den als durch sich selbst verständlich angenommenen Satzbestandteilen *ὄνομα* und *ῥῆμα* aus, setzt aus ihnen den Satz zusammen, identifiziert mit dem so erklärten Satz den Gedanken und gewinnt auf Grund desselben das Urteil oder die Aussage als die Form des Gedankens. Ich betrachte weder die Satzbestandteile als durch sich verständlich, noch die Satzdefinition als zureichend.

Druck von Emil Herrmann senior in Leipzig.

